

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale

BERDAN, LUCIA

Fetele destinului: incursiuni în etnologia românească a riturilor de trecere / Lucia Berdan.

— Ia i: Editura Universității „Al. I. Cuza”, 1998

Bibliogr.

ISBN 973 - 9312 - 35 - 7

398.3 (498)

PREAMBUL

De la un secol la altul bA abordă la sfin? it de secol XX problema riturilor de trecere.

I statuata teoretic de Arnold Van Gennep la începutul secolul al xxi le-a prill celebra carte, *Les îi, ȝes de pass ge*, aris, 1909, este un ac! de mare răspundere l probitate profesl Onala, ce presupune o bulla

Icuno

tere a domeniului în general, O perspectivă quasi-exhaustiva asupra ceea ce s-a realizat, că direcții de cercetare a problemei, în I plan universal i național i-a poseda, în acel i timp, O perspectivă moderna de abordare a temei.

Inetnologia românească, că în multe alte aspecte, baza documentară a problemei, ce face obiectul studiului nostru, este foarte bogată la un secol i jumătate de când folcloristica i etnografia au început să-i stabilească coordonatele domeniului. Folclorul obiceiurilor a intrat în atenția oamenilor de cultură, nu neapărat folclori și, dar i scriitori, istorici, geografi, avocați, medici, preoți.a., care, la rândul lor, au animat generații întregi de învățători sate și, Odată cu descoperirea imensei rezerve de spiritualitate populară românească și cu valorificarea acesteia prill periodice, colecții, bio urî, calendare, volume de literatură populară, chestionare etc. Izvoare deosebit de importante s-au dovedit a fi materialele i cercetările publicate de Al. Lambrior (1875), Teodor T. Burada (1892), Elena Sevastos (1892), Simian Florea Marian (1890; 1 92), Elena Niculita-Voronca (1903; 1908; 1912), Gh. I. Piti (1902), Artur Gorovei (1909), Tudor Pamfile (1916), dr. Gh. Laugier (fă.), Marcel Olinescu (1944), multe din lucrările monogra7 Perspectiva proprie de abordare i viziunea de ansamblu asupra problemei

Decesare, am publicat mai mult pe aceste teme, mai ales dura 1989 pilla în prezent. Am adunat în acest velum studii elaborate de-a

lungul mai multor ani de cercetări asupra obiceiurilor de na tere, în special, de aceea oDele probleme revin de la un capitolla altul. S-ar putea spline că n-a, șterea a fost înglobata într-un tot reracind tripticulexistențial: N tere – Nunta înmormântare. Nici unul dintre aceste trei mari rituri familiale nu poate fi tratat, dura părerea noastră, independent, ci în corelație cu celelalte două. În felul acesta multe probleme de cercetare s-ar lămuri de la un fit la altul, cu trimitere i la alte rituri, la cele de construcție de pildă, sau la alte obiceiuri, cum sunt cele calendaristice sau cele din ciclul muncii. S-ar reconstitui, în acest rei, ciclul existențial, de la cele mai vechi mărturii pilla la cele contemporane. Având o viziune aproape exhaustivă a problemei, am putut decela din numeroasele i variatele aspecte care se ivesc în cercetare, la tot pastil, acele aspecte de spiritualitate, arhaică în primul rând, care în materialele contemporane trebui departajate la o cercetare în profunzime. De aceea, păstrând metoda analizei structurale a materialelor, am eliminat pe cât posibil descriptiy-ismul, că metoda depa ita în ceea ce urmăream. Ne-au interesat, cu deosebire, structurile mitice ale obiceiurilor, foarte rutin Saul superficial cercetate în ultima jumătate de secol. În această idee, nu am urmărit e în iruire cronologică a momentelor rituale i ceremoniale, care se poate desprinde cu urinta din numeroasele monografii dedicate fiecăruia dintre cele trei mari rituri de trecere pilla acorn. Ne-am structurat lucrarea pe trei mari componente sacre: *Magia începutului: Na terea, Magia întemeierii: Nuntă, Magia continuitiifii – Moartea*. În aceste trei mari compartimente am rupat aspectele comune cele mai relevante, sub raportul sacrului, în toate cele trei mari momente ale ciclului existențial.

În acest fel, legătură cu materialul deja existent, publicat în st dii, antologii, pilla acorn se poate face cu urinw i se pot sugera, Chiar noi relații i elemente de continuitate.

Ile publicate de către cercetătorii colii sociologice conduse de Iimitrie Guști: H.H. Stahl, Xenia Costa-Foro, tefania Cristescu-Golopentia, Gh. Pavelescu, P.V. teranuca, Anton Rațiu. Un lac aparte I-au avut chestionarele, lui B.P. Ha deu i ale lui N. Densusiano (publicate abia spre să ițul secolului al XX-lea) i îndeosebi direcția imprimată acestei cercetări în Academia Romană de savantol B.P. Hașdeu, care a determinat apariția liner lucrări monografice asupra trilogiei vieții, dintre care cele mai importante i clasice au rămas pilla

astăzi lucrările părintelui Simian Florea Marian:

Va, șterea la romani (1892), *Nuntă la români* (1890) i *înmormântarea la români* (1892). Pe de altă parte, direcția nella imprimată cercetării folclorului la începutul secolului al XX-lea de Ovid Densusianu, care nu era străin de preocupările teoretice, în acest genă, ale lui Arnold Van Gennep (cel care lansase sintagmele „*leș faites naissances*”, „*leș faites vivantes*”, în 1909) au condus la apariția per, spectivelor moderne abordate de coala Sociologică a lui Dimitrie Gusti, apropiată realității de teren, cunoscută pe viti, în echipe ce efectuau cercetări interdisciplinare.

În ultimii 50 de ani în diverse studii public aște în reviste de specialitate, cercetarea riturilor de trecere a cunoscut abordări mai specializate prill lucrările Mariei Vacariu (1968), G. Manolescu (1970), Klara Gozda (1975), I. Gh. Pop i I. Chi – Ster (1983), Mihai Dancu (1988), Lucia Berdan (1989, 1992, 1994, 1995, 1996).

1997), Pamfil Biltiu (1990), Silvi Ciubotaru (1995), Ion H. Ciubotaru (1989), N. Constantinescu (1993), Germina Comanici (1989), N. Bot (1980), Ion euleanu (1990), Ion Ghinoiu (1993, 1995). a.

Din 1986 încoace problema riturilor de trecere în etnologia românească ne apreocupat aproape constant, iar dura acumulările

8 I. MAGIA ÎNCEPUTULUI: NA TERE A

centru, p. 420). După același mare istoric al religiilor, începutul absolut e facerea lumii, de aceea copilul non născut e pus în rața unor serii de „începuturi” (a se vedea *Aspecte ale mitului*, p. 33).

La romani, obiceiurile din ciclul familial (na tere-nunta-moarte) Slot într-o simetrie originară de funcții cu obiceiurile din ciclul calendaristici cu cele din ciclul muncii, la care se raportează permanent, ceea ce rune în valoare o viziune unitară a omului arhaic asupra vieții, naturii i-a propriei sale existențe în cosmos. Ceremonialul de na tere, că *rât de început*, este în mod deosebit un ceremonial de integrație, în care distingem: *rituri de anticipație* – pentru a avea copii san a purta bi De sarcina, *rituri de separație* a femeii însărcinate în raport cu colectivitatea, rituri care marchează na terea *propriu-zisă* i riturile *de integrare*, adică de asimilare într-o nouă condiție a celei devenită mama i-a noului născut, ca membru recunoscut de întreaga colectivitate i inclus în ea. Dezvoltaic mai ales în epoca matriarhatului (dovada prezenta în obiceiuri i în basmele pe tema na terii miraculoase a numeroase reprezentări mitice feminine)

prill cultul femeii-mame, obiceiurile de na tere la roqlani conserva destul de bi De în desla urarea lor planul magico-ritual. În aceste rituri, ca să pomim dinspre departe spre aproape, un rol important 11 avea raportarea în plan magic la cele patru elemente cosmice primordiale: pământ, apă, foc, aer. Contactul magic al noului născut cu toate acestea, de la început, însemna, în rapt, „legarea” lui de pământul pe care va hili, Jar i de cosmosul în cărei va desla ura existența. Focul, ca simbol solar i ființă divină, i i avea locul san sacru în adăpostul *tradiționalvatra focului* –, punct central al casei, devenit din simbol al vietii domestice, simbol cu valoare culturală, etnică. Atingerea copilului non născut de căire mo de vatră, ca să fie sănătos i puternic, era de rapt o primă recunoa tere a lui că NOII membru al familiei, înaintea altar ceremonialuri cu implicații sociale. i la romani, imediat dura n tere, mea a înconjura de trei ori cu copilul în jurul vetrei,)

„Oficiind un prim fit de purificare i recunoa tere. În credințele populare ale mat multor popoare apa este femeie, jar focul, bărbat.

Morro: „Jeirea ri1 Illicil a vieții Jill II () aplea germillaliva...

G. BACHELARD

Demersul nostru pleadi de la proiectarea marelli început: *nașterea* în sacru, pentru că *Nașterea*, *Viața* *Moartea* nu Slut simple acte fiziologice, ci tot atâtea *taine* și *mira*e/o.

Na.) terea, punctul de plecare al fiedirua dintre noi, este primillrit de *treeere* fundamental, început de existența fizică, ce comporta o multitudine de gesturi rituale, efectuate, Cll diferențe locale minime, pe tot. cuprinsul țării, din cele mai vechi timpuri. Fenqmen natural, că i moartea, *na.) tere*lr; ca început biologic, produce de fiecare dată în viața colectivității un impact psihologic puteinic, care antrenează apoi toate implicațiile sociale ale fenomenllui ce decurg de aici. Dacă pentru stramo îi no tri daci, na terea era prilejul /

unei dureri, a unei tristeți, pentru a tite colectivități llmane na terea era supremă bucurie. Se conturează i într-un caz, i într-altul O'i (

morală, O filosofie, O concepție despre viața i lume. pe creează mituri (despre na terile miracilloase), se fundame teata credințe, obiceiuri, ritualuri, se desla oară ceremonialuri. Într naștere i *moarte* se înscrie drumul existențial al fiecăruia diotlc noi, în părți „Jar i al umanității în general. Fiecare nolla naștere este i o renaștere. „Toți purtlim în not, cu tensiuni diferite, sta Tile de naștere, de viață i de moarte” spunea Mircea Eliade. „Copillll e un simbol al începutului,

allucrului non, al vieții totale, al evenimentelor excepționale, al trăinicieii, al eternității" (Mircea Eliade, *Druflu / spre*

Atât apa dt i focul au tangențe cu sacrul. Apa este prill excelenta un simbol matern (a se vedea Gaston Bachelard, *Apa și visele*, 1995). Apa este sângele pământului, viața lui este substanța de viață, dar i substanța de moarte. C.G. Jung în *Puterea sufletului* (1996) spline că dorința omului este că întunecatele ape ale morții)...

să devină apele vietti. Interdicția rituală că o femeie însărcinată sa.

toarne cuiva apa pe mâini să se spele este legată de simbolul apei materne. De aceea, când nu po ațe n te femeia „se spala limbă de la clopotul de la biserică i i se dă să bea” (Rauce și, Neamț, culege Lucia Berdan). Cre tinismul a valorizat simbolic cultul apei în obirt ceiurile de n tere prill cultul *botezului*, care capătă semnificația unei purifi ari în ieri spirituale, adăugate celei fizice. În Moldova, când se na tea un copil, mo a strica o oală de lut nouă i întorcea toate vasele din casă cu gura în jos (Elena Niculita-Voronca, *Datinile...* 1903, p.16). La Holda (Neamț) se credea că „în amintirea sfintei na ieri petrecută în ieslea vitelor femeile tern fân pe jos sau pe pat, i pe fin o plecadă i o pernă i acolo stau tlel zile, tar mo a, chemată în graM, să spună pe drum «Crez înTR-until Dum – nezeu» (a se vedea *Familia și copilulfntr-un sat din Neamț (Holda)* în revista lui D. Gusti, „Sociologie românească”, IV, 1939, llf. 4 – 6). În județul Suceava, când un copil noli născut avea „boala rea” (paralizie, epilepsie), recuperarea lui pe plan magi co-ritual se putea face claar printr-o „a doua n tere”, O reîntoarcere la Terra Mater, prill ritualul *treceerii pe sub pământ* (printr-o gaură tăcută anume). Acest fit precre țin a unei a doua nașteri, sau al Until al doilea boteza fost preluat, după generalizarea cre tinismului, prill ideea Until noli botez, dar noaptea i tara pompa, în cazul Until copil gray

Ibolnav (după George S. Ioneanu, *Mică colecțiune de superstițiile poporului român*, 1888). Dr. Ch. Laugier în *Contribuțiuni la etnografia medicală a Olteniei* (1915) descrie un obicei arhaic din această parte a țării în care numele copilului bolnav se scrie pe O

cărămidă i se aruncă în râu. Pilla la 40 de zile nu se scoate copilul noli născut afară, decât numai pentru botez. a se crede la Holda

(Neamț) ca să nu se „lipească” ceva rău de copil. Acel i este intervalul sacru i pentru lehuza pillă când po ațe merge la biserică să-i facă rugăciunile...

Cele câteva secvențe magico-rituale, legate de idee a de început, pe care Le-am marcat aici, scot în evidență planul sacru în care se înscrie mîce nouă existența, căci a plămădi o existență i-a o aduce la lumina însemna în societatea tradițională, în primul rînd, continuitate i înscriere în tip are consacrate, ordonate de tradiție, legife-X rate prill datini i obiceiuri. „Este, însă, în afară de orice îndoială, că în vremurile vechi aceste datini, reconstituite din rama ițele aflate astăzi în toate părțile locuite de romani erau generale” crede I Artur Gorovei în lucrarea *Datinile noastre la naștere* (1909).

Prestigiul magic al „originilor” la care se referea Mircea Eliade în 1978, plecând de la ideea că „fiecare nouă na tere reprezintă o recapitulaâe simbolică a cosmogoniei i-a istoriei mitice”, implica i prill practicile magice la care lie-am referit reconstituirea istoriei sacre a unei colectivități în care noul născut este introdus în mod i ritual. Firul vietti se răsuce te continuu, căci toată viața nu e decăt „cîntecul obi iilor i al. sfiiturilor în acel i cere”, cum argumenta filosoful i poetul Lucian Blaga. Important este că acest început să fie bun pentru fiecare din not i că cel noli născut să fie încadrat prill aceste gesturi magico-rituale într-un *început* absolut i perfect, pe care desta urarea ulterioară a vietti 11 va împlini.

1.1. Structuri mitice – arhetipuri tele calități și atribute supraumane și care devin eroi civilizatori. Un al doilea grupaj al arhetipurilor mitice i1 constituie momentul care se referă la *ursitoare*, că zeități precre tine, urmat de *Botez pag Fn* (antecrestin) i *Bote... creștin* – Na, >-i *slipranatlirali* „și divini. În grupajul de Nașteri f *braculoase*, scenariul mitic include drept componente: *vegetate*: plper, mazăre, fasole, bob, granule, dovleac, busuioc, alune, măr, buruieni (de leae, fermeeate, sân de pe câmp), frunza, spic de grill, trandafir, rozmarin, floare, simbure, brusture, lemn; *animalc*: carne (În general), pe te (fermeeat, de aur.ro u); *minerale* (piatră); *meta le* (fier); *elementele naturii*: pămînt, apă, foc, aer, vînt, soare, FOII a; *clemente cu încarciitlirii spirituak1*: rostire (injliratura, mirare), privire (vedere, uitătură), vis (premonitor); *animal metam Oljhzat* în copil (arpe, pore, oaie, iapa, vaca, urs, rae, cățel). De cele mai multe ori nașterile miraculoase inc\ud parthenogeneza (na terea din feeioara), element de bază în ere tinism – prill cultul Fecioarei Maria, dar cât bogate atestări mitologice în marile mitologii ale lumii. Toate aceste elemente care compun scenariul mitie al na terilor miraculoase au conotații

sacre i simboliceo Cele mai multe atestări pentru na terile miraeul? asedin vegeta, le le are piperul. Lui i se atribuie virtuți fecundante i purificatoareo El apare ca simbol falic i ca atribut al zeului cerului (a se vedea VN. Toporov, *Observații asupra codului vegetal al mitului esențial*, în vol. *Semn! ficție și comunicare în lumea contemporană*, 1985). În mitologiei în simbolistica populară romaneasa, cai în cea din Sud-Estul Europei a fost semantizat, crede Ivan Evseev în *Dicționar de simboluri, și arhetipuri culturale* (1994), nu pipeful negru și ardeill.ro u (piperea) eu forma conica i de culoarea sângelui. În basme apare „bobul de piper” san, *Jintl de piper*”. În basmul *Chipciru Petru F (It-Frumos far de leac de os*, din colecția lui Ioan Mieu Moldovan, *Pove ti populare din Transilvania*, ediție îngrijită de Ioan și Maria Cueeu, 1987”, O împărăteasă măturând prin casă a aflat un fir de piperiu... din acel fir de piperiu împărăteasa a pornit tăroasa... a făcut Împărăteasa un prune frumos, de ea acela nu a mai fast pre pământ. Copilul acela a fost nazdra MOTTO: „Ollul soliefa! ifor fradi! ionafe are fendin! a de a proiecfa toafe evenilllentele fă acela – i orizont atciliporafaf <dncepufurilor mifice>”.

(Mircea ELIADE, *Initiation, rites, soch țes secretes*)

Scenariul mitic în e remonialul na terii

Ceremonialul n terii, cel care însoțe te Marele început al drumului existențial, de și nu mai păstrează astăzi în derularea să secvente din scenariul mitic, are în arhetipurile sale o structura mitică, care se regăse te în alte compartimente ale folclorului, în speță în basme, depozitare ale structurilor mitice. Afirmția aceasta se bazează pe analiza atentă a numeroase colecții de basme, din cele mai vechi, pillla la cele mai apropiate timpului nostru, i ea se poate aplica i colindelor, baladelor, descântecelor, legendelor. Orice creație i mai ales na. șterea se raportează în plan mitic la cosmogeneza pentru că, a acum a demonstrat Mircea Eliade în cercetările sale asupra mitului în general, „mitul cosmogonic serve te de model exemplar pentru Grice mod de a face” (*Aspecte ale mitului*, 1978), i orice început este o reiteraâe a Genezei. Na terea, mai mult ca Grice act ceremonial, repetă gestul primordial al zămislirii a ceva ce va cia, la rândul său, n tere la o altă viață. Numeroase Slut în basme exemplele din arhetipul *ziimislirii miraculoase*, din care apar, de obicei, *eroi niizdriivani*, acei care dovedesc încă de la n \ an”. La Ion C. Fundescu, *Basme I*, 1897: „Într-o zi împărăteasa se apucă să măture prill casă... dar pe când matura, îi

sări un bob de piper în poală... 11 înghiți i-a a rămas greai DasCH un copil cu părul de aur. Acest copil cre țeă în trei zile dt crescalii copii în treisprezece ani i se meu voinic că brazii munților i că stejarii câmpiilor” (*Spaima zmeilor*). La I.G. Zbiera, *Povești populare românești*, 1886: *Petrea Piperiul, Voinieul Florilor și Ciuda Lumii* – O împărăteasă, care a găsit pe jos un „fir de piperiu”, „cum I-au înghițit, au i purces îngreunata i au născut un fill căruia i-au pus numele Petrea Piperiul”. La Ion Pop Reteganul în *Povești ardelenesti. Basme, legende, snoave, tradiții și povestiri, Piparuș Petru și Florea înjlorit* – O văduvă înghiți un și (de piperi DasCH un fill căruia îi ruse numele Piparu Petru „căci dintr-un fir de piper era zămislit. Când era de-o lună, era ca alții de un an, când era de două luni era ca alții de trei fini i începu să meargă pe ulița-a vorbi toate cele”. Tot aici, eroul cu acest DULle apare i în basmul *Urma Galbina și Piparuș Petru*, în care rata unui împărat înghite un fir de piper „Din minutul acela, ea a raffias îngreunata și nu peste multă wellle a născut un fecior frumos i voinic... Pipa Viteazul [care] cre tea că din povestt; numaidecât a treia, a patra zi era fecior holtei i mergea la vânat”. La Elena Niculita-Voronca, în *Datinile și credințele poporului român*, adunate i-a ezate în ordine mitologică, I, partea a III-a (1903), eroul născut miraculos este *Chiparuș bun viteaz, finul lui Dumnezeu*: O\baM „găsi pe drum un bob de chiperi i-l înghiți. Din acel fir de chiperi purcese ea grea i meu un băiet... Băiatul cela cre tea într-o lună cât ar cre te altu-ntr-un an, i-ntr-un an, cât ar cre te altu-n doisprezece. Când a fost de douăsprezece luni a pornit în lume”. La Artur Gorovei, *Literatura populară, Cei trei feciori ai babel* sunt meuti din „două firi di chiperi”. „De la o vreme a purces baba groasă. Într-o zi, dura ce a înserat, a meu, un copil i i-a pus numele Sarila... Pe la miezul nopții a mai meu, baba un copil i I-a numit Mieziila... și la zări de ziua a mai meu, un copil i I-a numit zarila”. La C. Rădulescu-Codin, *Îngerul Romanului, Povești și legende din popor* (1913), eroul este

Pescaruș-Imparatul: „O babă gașe te pe jos un bob de piper, îl aruncă în gură. Atunci, să te închini neicutule! Rarnine baba îngreunată... Baba-i spline mo ului: «Ni I-a dăruit Dumnezeu». Copilul cre tea, cre teamare, într-o zi ca-n două în două ca-n Dalia”. Scenariul mitic îl găsim în acelea i coordonate i în culegerile făcute în zilele noastre. În culegerea lui Gh. Vrabie, *Basmul eu soarele și lată de împărat. Povești, snoave și legende argeșene*, 1973, intil Dim eroul *Pipaniș*. Împărăteasa unui împărat „mare de țara” are un vis

premonitor, în care un mo îi splate să înghită ce va găsi în camera de răsărit. Ea a găsit un piparu... și a pornit femeia însărcinată. Cât tine o femeie nouă luni de zile, ea a ținut numai DOH a zile și i-a venit să nască... Dar nu s-a născut pila nu i-a unduit c-o să ia pe Coană Fulga de peste nouă mări și nouă țări... el a crescut numai în

18 zile și s-a făcut Miat de căsătorie". În *Folclor din altenia și Muntenia*, VIII, 1982, în colecția lui Ion Nijloveanu, *Basme populare românești* (1982) – *Piparuș Vztezau* – O împărăteasă a înghițit un bob de piper. „Când I-a înghițit, a răfăia A gravidă. Cât tine o femeie mireană nouă luni de zile, ea a ținut DOH a zile, DOH a ceasuri, nouă minute-a născut Miat. Cum să-i pui numele? Pipa puternic!”. În aceeași colecție, în basmul *Spre de argint și Spre de ally*, O babă „da d-un bob da piperi. Cum îl dă cu mătura, sarea-nașoi, cum 11 dă cu mătura, sarea-nașoi, cum 11 dă cu mătura sarea-nașoi. Ea I-a luat 11-a înghițit. A răfăia A borțoasă... a născut mai îndată”. Copilul se numește Spic de aur. În *Folclor din altenia, Muntenia*, X, Octav Palini Savill Angelescu, *Basme, cîntece bătrânești, e și doine*, 1989, *Tiparușimparat*: O împărăteasă găsește un bob de piper în casă; „când I-a înghițit, a răfăia A borțoasă. s-a ținut capili nouă ani da de în bum, încinsă cu Ulloa cercuri da fier”. El se naște numai la promisiune a că-i va da de soție pe „cucoană lu' șaitar împărat... Când a auzit a și născut. De, copil dă noia ani!”. În culegerea *Poezii și povești populare din Țară Lapușului*, 1990, de

Pamfil Biltiu, în basmul *Urma galbina*, O femeie înghite un „gra/J, un' te di piper... și s-o străduie gravidă... Pa când l-o născut, tată e de jute o crescut”. La același autor în colecția *Făt-Frumos cel întelept*

pentru *O sută de basme, legende, snoave și povești din Maramureș*, 1994, găsim basmul *Piparuș Voinic*: O rata, care maturala o babă: otr-o pădure, înghite un bob de piper. „Dar ea de un fillip se afla însărcinată și la timpul dat naște un fiu... C; în să-i pui nume?... t”.

«Pipa Voinic/ Din pădurea cu semenic». În culegerea lui Mihai

Alexandru Canciovici, *Povestitul în Vrancea* (1995) găsim O *Poveste eu Împăratu care n-avea copii*, în care împărăteasa înghite un „fir de piper negru”. „Cum I-a mâncat, a și răfăia gravidă din firu acela de piper”. A lăsat un fecior în „nouă minute”. „I-a pus nume Le de Chiparu, că era din him de piper. Creștea baietu acela că din apă... s-a lăsat flacăra mare”. V

După bobul de piper, *bobul de mazăre (sau fasole)* face parte din cultul stramoilor și este simbolul rodniciei, al bogăției. Face parte

totodată din alimentele rituale simbolizând fertilitatea i fecunditatea. Este un simbol erotic. În vechea Indie, boabele de fasole au rol de magie erotică (asemănarea bobului de fasole cu testiculul). În basmul Sf. Joan și Sf. Duminica din culegerea Elenei Niculita-Voronca o rată de împărat trimisă să semene bob („dar i-a zis că să nu mănânce”) „i-a raffias un fir i l-a mâncat”. Ea este alungată Ț.

În pădure unde na te un băiat năzdravan. În aceea i culegere, în povestea *Fata eu ochii seoși*: „Zice că era o casă numai una singură în câmp i femeii i-a venit porta de păstăi (de fasole) i s-a dus la sora sa în sat să-i aducă. Clod a venit acasă, a găsit-o de copil”. În

Folclor din Oltenia, Muntenia, IX Mihail M. Robea, *Basme popufare romiinești*, 1986, în basmul *Cu Jon Saraeu*, O babă, care n-ayea copii, aducând fasole din pod, „i-a zis mo ului: „Mo ule, ce-ai face tu să ai copii câte boabe e în ceaunu asta?... Nici vorbă n-a ispriivit i s-a Iacut o sută i unu de copii în locu la boabele alea. Din ei se alege unu Ion, care era năzdravan”. Eroul din basmul *Mazăre li* ([saliea din culegerea lui Pamfil Biltiu, *Făt-Frumos eelfnfelept*, 1994, este răcuț dintr-un „Pili de mazăre”. „Pruncul cre tea, nu ca toți ceilalți. Cre tea într-o zi ca alții într-un an”. Acelea i valențe germinative le are i *symburele*: „O femeie înghiți un sâmbure...

Cum I-nghiți, rămase c-o bum mari... Să na ți băiatu'... Sâmbureal, I

lui... pentru că ia înghițisa sâmburli ăla i ierea scris pa sabie ca să-i zică Sâmbureanu. Putere dumnezeiască” (*Symbtireanu*, Ion Nijloveanu, *Basme populare romiinești*, 1982).

Planta prill excelenta erotică, *busuioeu*/ e considerat că având i x proprietăți fecundatoare. Prezent în toate practicile magice cu finalitate maritală el este întâlnit și în basme: sâmânță de busuioc cu J proprietăți fecundatoare, că în *Povestea /ui Busuioe Verde-njlorit* (colecția citată a lui M.A. Canciovici, 1995): O impaniteasa, care.

plângea că nu poate avea copii, gașe te în mijlocul camerei „un hit de busuioc”. „Ea a luat sâmânța aceea-a mâncat-o. Imediat a rămas gravidă”. A răcuț un băiat „a crescut băiatul acela din apă”. *Copil făcut dintr-un grăunțe*, în basmul *Graunfaș de aur*, colecția lui Grigore Botezatu, *Făt-Frumos și Soarele*, 1995: O babă care „de la tinerețe i pilla la bătrânețe n-a avut niciun copil”, măturând prill casă, gașe te un griunte. „A luat grăuntele i l-a mâncat. A trecut cât a trecut i-a născut baba un băiat. Cum să-i pună numele? l-a pus numele Griiunta de aur,

din ce a fost el născut... i cre tea ba→I

latul acela văzând cu ochii... într-o săptămână dona s-a răcut fecior în toată firea". *Copil făcut din buruiene*: în basmul *Omul de piatră* (din colecția lui N. Filimon) o împărăteasă i bucătăreasa rămân „grele” din buruieni aduse de un împărat „iar când veni vremea, născurii amândona câte un copil mai frumos decât tot ce este frumos pe lumea aceasta i le ruse Duffie, unuia Dafin i altuia Afin”. Ace) C ea i schema este întinită în basmul *Dafir Împărat și Doamnă*

Chiralina, din colecția de *Basme, povești și balade* de George Catana i în colecția de *Basme* a lui I.C. Fundescu, *Dafin Împărat*, căi în colecția mai nona a lui Gh. Vrabie, *Basmul eu Soarele și lată de împărat*, 1973, basmul *Priehindufa*. În colecția de basme a lui t

Ion Nijloveanu întâlnim alte dona toposuri mitice în legătură cu în terile miraculoase”: *grâul și alună*. În basmul! *liufa, miros din jloare*, copilul nazdriivan este dobândit dura mulți ani de o împărăteasă statuita de un *mOȘ* (moul arhetipal, stramoul de neam): „te duci dimineața în răzoru da grill să te uiți care spic o fi mai mare să-l iai i s-a te speli i să-l bei i tu, zice – atunci riimii gravidă”.

Grâul este simbolul hranei esențiale, a nemuririi i-a fertilității. În misterele de la Eleusis, consacrate Demetrei, *spicul* era firul, rezultat din hierogamia cerului cu pământul. Întâlnim aici o străveche identificare a spicului de grâu cu un principiu masculin fecundator. Grăuntele de grill y unul din simbolurile vegetale ale lui Iisus Hristos. În culegerea Elenei Niculiti-Voronca, *Datinile...* e reproducă

O credință din Bucovina dură care „Fața lui Christos e pe grill” (Mihalcea). În basmul *Fata din alună da aur*, colecția Ion Nijloveanu, apare *alună*, că fruct fecundator: un împărat este sfătuit de un om ciudat „c-o mână mai scurtă, c-uripicior mai scurt, c-unu mai lung” cum să facă să rămână împărăteasa însărcinată: „Te duci acasă i cumperi un co ulet da alune i-l mănâncă tot co uletu ăla da alune și doarme... dimineața se scoală gravidă”. Alună este considerată ca simbolizează oul osmic, sâmburele vieții (după Iva Evseev, *Dicționar de simboluri. și arhetipuri culturale*, 1994), iar alunul este considerat, la multe popoare ale Europei nordice i ceptra

le, arbore magic. În *Datinile... Elenei Niculiti*}-Voronca se să ne)

„Alunele se crede că sunt bulle de dat la lehuze”; „A mânca alune se crede că e foarte sănătos”; „Floarea de alun... la 12 noaptea înflorete, dar e foarte mică; de o ai poți să ții tot ce-i pe lume, e ți

năzdravan, avut" (Ro a). În cele mai multe basme, însă, copilu11... năzdravan este zămislit mâncându-se dintr-un măr miraculos. După *Dicționar de simboluri* de 1. Chevalier i A. Gheerbrant, mărul este un fruct miraculos, regenerativ i întineritor. În colecția de *Pove. ști... '1 populare romiine. ști* de Cristea Sandu Timoc, în basmul *Împăratul cu doi leciori*, un împărat i o împărăteasă, care nu aveau copii, sunt sfătuiți de un ghicitor să mănânce amândoi dintr-un măr („ei aveau în grădina un măr care rode te numai un măr”). Bucătăreasa mănâncă i ea cojile de măr. „La un an i bucătăreasa i împărăteasa pasc câte un băiat... [ei] cre te-au frumo i că doi brazi i cre te-au împreul na fiindcă se născuseră în aceeași zi și în același ceas și minut”. În

„Basmul *Împăratul l-am copii*, din aceea i colecție, din mărul miraculos, adus de un vrăjitor, mănâncă împărăteasă, jar cojile le mănâncă iapa. „Când împărăteasa născu un fecior i iapa născu un „mânz cu un.com... Copilul crescua frumos cu părul de aur, un fecior). voinic de toată frumusețea. Cărlanul crescua i ei i se făcu mare i năzdravan”. Atât copilul, cât i animalul zămislit din fructul mira1<, culos au acelea i attribute suprafire ti. La Artur Gorovei, *Literaturti populară în basmul Poveste cu Făt-Frumos*, împărătesei i se arată:

În vis „un măr din vârful unui pomi or cu meri oare, pe de o parte galbene ca ceară, jar pe de altă.ro îi ca sângele” care vorbea: „Cine mă va mânca, un făt frumos va avea”. În basmul *Împăratu care n-a fivut niciun copil*, din colecția de *Basme populare romiine. ști a lui*>.

Ion Nijloveanu, împăratului plecat în căutarea lui Dumnezeu i se arată un unchi bătrân care îi dă un măr, din care împărăteasa trebuia să mănânce miezul. Slujnica mănâncă i ea cojile. Amândouă nasc câte un băiat. „Servitoarea îi pune numele Cojan că it; din coji i împărăteasa îi pune numele Miezan, pentru că it; din miez”. Tot în aceea i colecție, în basmul *Voinic înjlorit*, O împărăteasă, care nu făcea copii, a mâncat un măr dat de un merar. „Servitoarea a mănâncat cojile. Câți} 1 a, boldeica, a mâncat semințele, iapa a apucat i ea – a mâncat samintele i cojile... Ce să facă? Cât tine un om mirean nouă „luni, ea a ținut nouă zile, nouă ceasuri, nouă minute-a născut... ți ganca unu i cucoană UTli. Nu putea să-i aleagă. Cum îi chema?} A.

Unu Busuioc i unu Casap”. La fel în basmul *Busuioc și Siminoc* din *Folclor din Oltenia. și Muntenia*, IX, O împărăteasă ia două mere de la un negustor. Împărăteasa i servitoarea (care mănâncase cojile) rămân însărcinate i „ele făcură doi băieți: Busuioci Siminoc. Busuioc era

năzdravan". În colecția de basme, povești și legende din Apuseni, *Drumul [fi; le. șilor de Maria Ioniți]* (1986) în basmul *Fata mo. șului*, doi bătrâni nu aveau copii. Moul pleacă în lume să caute copil. Într-o pădure întâlnește un bătrân cu barbă mare (moul arhetipal). Îi dă un măr în două jumătăți. „Na, bucata asta i-a da la bamna i asta o mănâncă tu”. Moul, pe drum, de sete, mănâncă bucata bătrânei. „Mergând, nulla prinse a-l dure pin ale pin foale... Să ruse de-o lature de drum i falti o fatuti} bătrănu’... Cre-te rata că din apă”. Întâlnim în acest basm un element arhaic extrem de interesant, de care au vorbit mari etnologi și anume *ltiuzia tatului* (la noi a scris despre acest aspect Ion Chelcea). În anumite variante române și ale basmului *Cele trei radii*, unul din părinți căpăta de la un stînt un măr și dura ce-l mănâncă, da na tere fetei (un unghia, căpătând de la Sfânta Vineri un măr și mindindu-l, O rata și se dasCH

di pulpa: aineanu, *Bsmele*; 30, 309). Uneori, f unza unui în r) t miraculos are acelea] proprietăți fecundante că l fructul, că III. *Povestea lui Frunză* din colecția de *Literatură populară* a lui Al. Vasiliu: rata unui împărat, ținuta ascunsă din cauza frumuseții ei „peste sarna”, înghite o frunză de măr, adusă de vânt. „Cum a inghitit-o, cum a purces îngreunată”. Ea este alungată în pădure, Hilde a născut un băiat... i i-a pus băietului nume Frunză, că din frunză i-a fast zămislirea. Băiatul era voinic și isteț la minte”. Acea și schema narativă, care declanșează conflictul epic, O regăsim și în basmul *Dunaraș și Sf. Duminică* din *Datinile...* Elenei Niculitavoronca: rata unui împărat, ținuta într-un „hârzob” înalt ca „să nu ajungă Dime la dânsa”, prinde o frunză adusă de „O vântoasă mare”: „ea din frunză ceea a prins a de & umos a cânta i-a raffias îngreunată”. În colecția lui Ioan Micu Moldovan, *Povești populare din Transilvania*, se găsesc două basme pe această temă a nașterii miraculoase dintr-o frunză: basmul *Petru Filt-Frumos*, în care rata unui împărat dobândește un copil năzdravan dintr-o frunză de rozmarin, și basmul *Busuioc și Maria Terezia*, în care copilul, conceput în acel mod, nu vru să se nască pînă nu veni un *mOȘ bătrân* (din non, moul arhetipal), care îi răgădui pe Maria Terezia și i ruse numele Busuioc. „Pruncul crește că din poveste. El tia: cum m-am născut, mi s-a dat de la ursita pre Maria Terezia”. În acest caz, nașterea este condiționată, că și în alte basme, de o promisiune miraculoasă. Unul din exemplele clasice în literatura folclorică este *Pentamerane*, II, 8, Hilde repovestește despre o fecioară care rămâne grea mindind O & unza d. e trandafir.

Un alt taros mitic al **n** terii miraculoase este copilul dobândit **t** miraculos din mirosirea unei flori. Aici întâlnim analogia simbolică *dintre floare ifemeie*, ca element pasiv. *Floarea* e un receptacul al forțelor uraniene ce vin spre ea sub forma razelor solare, a ploii, sau a picăturilor de ploaie. Mirosirea florii conotează dragostea.

Floarea mai este și un străvechi gimb al solar, gimb al inimii. Ini.

tilnim destul de numeroase basme pe această temă. La Elena Niculita-Voronca în *Datinile...* basmul *Floare-nflorita*: „Din floarea aceea, rata împăratului a raffias îngreunată”. Alungată de părinți în I, pădure, na te un băiat, numit Floare-nflorit „pentru că el din floare s-a născut”. La Ion Pop Reteganul, în basmul *Floarea florizor, doamna zânelor*, na terea miraculoasă din floare e asociată promisiunii miraculoase: „de-i fi fecior și-o i luă de muiere pe Floarea Flofilar, doamna zânelor. Atunci îndată a tăcut și îndată I-a născut și I-a botezat Floarea florilor, pentru că din floare I-a avut”. Foarte asemănător este și basmul cules de Dumitru Stăncescu, *Floarea și Florea*, din culegerea *Sora Soarelui. Basme culese din popor* (1976). La Ioan Micu Moldovan este *Voinicu din floare înflorit*.

Poetullatin avidin în *Faști*, V, 255 aminte te tradiția dură care Marte s-a născut din Junona, l-am ajutorul lui Jupiter, atinsă fiind Junona cu o floare de către zeița Flora (Mircea Eliade, *Vegetația în tratatul de Istoria religiilor*). La Alexandru Vasiliu, *Manea Câmpu*) I. lui, voinicul e zămislit din toate florile câmpului culese și fierte: „Femeia a luat – o ba Ht zalDI! de aceea și s-o scăldat în zama de aceea și din ceasu-acela o purces groasă, s-o cunoscut de facere”. La Ion Pop Reteganul, în basmul *Urma galbini și Piparuș Petru*, rata unui împărat trece pe lângă o grădină fermecată „dar fermecată, nu glumă, de ea răcea miDIIne cu oamenii care trecea pe lângă ea;

de cumva cel ce trecea era tânăr, se răcea bătrân; de era bătrân, se răcea tânăr, de era rata san nevasta, devenea împovărată”. Ea n-a te în pădure un copil năzdravan, numit *Urma Galbina*: „un de calea se răcea urmă, dar ce urmă? Urma într-aurita!” În basmul cu același titlu *Urmtt Galbina* din colecția mai nona de *Poezii și povești populare din Țara Lapușului* (1990) de Pamfil Biltiu, O femeie bătrână, care nu avea copii, găsi o floare galbenă în pădure și o mânca. Ea DasCH un băiat năzdravan, *Urma Galbina*, „pa rash ce-o pa it, flori galbine-o răsărit”. și cum cre tea? „Pa când o fa de-o lună, O fa cât alții di patru și când o fa

de-un an, O facă altu' de zace". În /culegerea *Folclor din altenia, Muntenia IX*, Mihail M. Robea, *Basme populare romiinești*, împărăteasa lui *Ionel Fat inimos*, din basmul cu acel i titlu, rămâne însărcinată după ce mirosise o floare, singura care înflorise în dimineața lui Sfântu Gheorghe. În culegerea Mariei Itu de *Povești nemuritoare* întâlnim basmul *Feciorut „din brusture*, în care o femeie sărmană, singură, gașe te printre buruieni un copil care vorbea, „Brusture a a îi puse numele". În culegerea lui Cristea Sandu Timoc, *Povești populare romiinești*, în basmul *Dovletele*, O babă, care nu avea copii, gașe te o sămânță „de dovlete" pe care a pus-o în colțul casei. „L-a udat i s-a iacut un) Z, vrei mare i un singur dovleac mare. Moul îi dă cu piciorul. I-a răspuns un grai omenesc: «Nu-mi da, mo ule, cu piciorul, ia-mă-n casă ca să-ți fin fecioD>". Dovleacul este un gimbac al abundenței, regenerării i imortalității. Aa este considerat în spațiul românesc.

Era însă o plantă venerată i în vechiul Egipt, în Africa, China, Japallia. În India i în Indochina un mit esențial poveste te despre crearea întregului neam omenesc dintr-un dovleac (vezi M. Eliade, I... *Vegetația*).

Dintre vegetale, *lemnului* i se mai atribuie proprietăți miraculoase i mai ales lemnului de țel, în gândirea tradițională românească. În simbolistica românească, teiul, copac cu putere mă ca, este un arbore feminin i matern, asociat principiului feminin. În povestea *Băiatul de lemn* din *Datinile...* Elenei Niculita-Voronca, intil Dim cunoscutul motiv universal: Finocchio (Buratino): „A fost O

baM i un mo neag i n-aveau capițo într-o zi se duce mo neagulla pădure după lemne, gașe te un lemn i potrivit i ciople te din el un copil. Gânde te el: I-oj duce la baba acasă i s-a bucura; yom avea i not măcar atâta copil". Copilul cioplit este însăflețit de Dumnezeuul Sf. Petru, în chip de dot mo negi [mo îi arhetipali].

În basmul *Tei Legănat*, cuies de M. Lupescu i publicat, mai întâi în revistă „S, ezatoarea", II, 1893, baba falti un leagăn în care „puse în lac de băiat un lemn de țel ce-l inla a se i-l îmbrobodise că pe capițo Legăna baba din una albia copilului i-i cânta. De la o vreme numai ce aude piing de copil în leagăn. Baba s-a spariet, dar când s-a uitat... a văzut în locul lemnului un Miat mândru i frumos cum altul nu mat era în luna i în soare... i-i puse nume *Tei Legănat*". „Tei Legănat or tea văzând cu ochii, cât cre te un Miet de aci într-un an, el cre tea numai într-o zi".

Imaginea eroului năzdravan *zămislit din animale* se leagă cel mai frecvent, în basme, de *pește*, că gimbal arhetipal, cu substrat sexual pronunțat, ambivalent (at H gimbal matricial feminin, cât i gimbal falic). Pe tele este un străvechi gimbal al regenerării i al fecundității. În basmul *Măr și Păr*, din colecția citată a lui Ion Pop Reteganul, O împărăteasă mânca un pe te (văzut într-o apă, trecând peste un pod), din care gusta i bucătăreasa i o cățea mânca oasele: „La nona luni de zile de la mâncarea pe țelul, împărăteasa a născut un copilă frumos pe care l-a numit Măr...; tot în ziua aceea, de către seam DasCH i bucătăreasa un copil pe care îl numi Păr. Cățeaua puiase încă de mult a se căței, tot until ca altul de frumo i”. În bas... mul cu *zgripturoaica pământului* (Folclor din Oltenia, Muntenia, IX) o babă îl învață pe un împărat care i i dorea copii: „la astea dona semne de la mine i aruncă-le în mare. Să treci cu calli tău de vitejie i ce pe te ț-o vent la mina p-ăla să-l iei, a zis vrăjitoarea”. În basmul *Peștișorul ROȘU*, din antologia lui Iulian Chivu, *Basmul cu Soarele și Lună* (1988), un om prinde un pe ți or.ro u, fermecat. El îl sfătuiește te pe om: „Să mă prinzi i s-a mă tat în patru al! Câți. Căpățâna s-o dai s-o mănânce femeia ta. Bucată ce vine o dai la tapa i alta la cățea, jar coada s-o îngropi în gândina cu flori pe strat”. „La nona luni, ce să vezi? Muierea i: a născut dot gemelli frumo i că dot luceferi de pe cer. Iapa i-a Iacut dot mânji frumo i i cățeaua dot căței dolofani i juca i. Din coada au insarit dona trestii înalte...)

Tot ce s-a făcut, născut i crescut erau la fel de asemănătoare, cum seamănă dona picături de apă. Cre te-au copiii i muma-sa nu-i putea deosebi until de altul crescură mânjii, crescură cățeei i crescu trestia”. Aceea i zămislire i na tere miraculoasă o întâlnim i în basmul *Imparatul care nu avea copii*, din monografia *Valea șomuzului Mare* de Ion H. Ciubotaru (CAP, X, 1991): dintr-un pe te cu solz de aur „O născut impamteasa, O născut i bucătăreasă... Iapa a fătat dot mânji, ditaua, dot ditai!... Na... împăratu cin o văzut a o minune... cum și pili numiți la baler?... la a-mparatesi v smci 1? i la a bucatarest Alixandru. Bun!”. În basmul *Tătaru! j, ficior de haifa/*, din aceea i culegere, din pe1? tele prins în condiții rituale deosebite, după sfatul unei babe vrăjitoare, mânca împărăteasă, jar mațele le mânca o cățea: „Cin-colo, împărăteasa nu na1? ți nimici, da cataua burduhoasi. Un zmau îi spline împăratului că se va na1? te *Tătaru! j, ficior de haifa*”. Într-o singură atestare la Dumitru Stăncescu, *Sora Soarelui. Basme culese din popor*, în

basmul *Fratele Bucățică* întâlnim un copil făcut ca o bucățică de carne „Dar bucățică de carne era năzdravana, că vorbea 1? i 1? tia tot dinainte”. Ea „se dete de tlel ori peste cap 1? i se ialU un tânăr frumos de întrecea toate frumusețile”.

Dintre elementele naturii cele care tău parte la zămislirile miraculoase sunt: *Soarele, Vântul, Focul, Apă, Pământul*. În basmul *Sarin* din culegerea de *Basme* (1897) a lui I.C. Fundescu, unei împărătese i se arată în vis „crt copilul care va vent, îndată ce va vedea Soarele, va fi te 1? i el un copil”. Ea a născut o fam, pe care o ascunse în ni-l? te case de fief. Dar când o slujnică deschise U1? a, „Când a văzut Soarele, fata a rămas grea”. Ea a născut un băiat 1? i „i-a pus numele Sorin, fiindcă el era născut de la Soare”. Prezent în toate culturile lumii ca simbol arhetipal, Soarele poate fi asociat atât principiului masculin, cât 1? i celui feminin, că dătător de viață. În basmul

Vultur Sur din culegerea lui Grigo re Botezatu, *Făt-Frumos! II Soarele. Pove! jti populare din Basarabia* (1995), O femeie care n-avea copii „merge într-o dimineată pe rOlla, în zari1? tea dealului, spre răsăritul soarelui 1? i de la aceea purcede să nască un copil”. Asociat Soarelui, *Focul*, ca element primordial în toate cosmogoniile, simbolizează viața, puterea creatoare, dragostea. În basmul *Cele două sălcii* dinculegerea *Sora Soarelui* a lui Dumitru Stăncescu, O femeie, care i1? i dorea copii, e avertizata de o *batrfna* (simbol arhetipal, *meal ja* primordială) că va avea un copil care, în șa, îi va muri la 1? aisprezece ani: „femeia înaintând spre biserică, a văzut o *scânteie* 1? i cum a văzut-o, cum a rămas însărcinată 1? i peste nouă luni a născut o fată, care a crescut, s-a răcuț frumoasă, de s-ar fi mirat o lume”. *Vântul*, ca agent al principiului activ, fecundant 1? i transformator allumii, este asociat în concepția poporului român dragostei. În basmul *Vasile, finul lui Dumnezeu* din colecția de *Literatură populară* a lui Mihai Eminescu, O față au purces grea din vânt”. Acest arhetip mitic este întâlnit 1? i în credințele populaâe romane1? ti. La

Elena Niculita-Voronca, *Datinile...* „Vântul e sfânt”; „Vântul e 1L om”; „Vântul e copil răcuț de l-am de împărat tara bărbat, numai a din vis. Când l-a născut, Dumnezeu a fiefă 1? i l-a botezat 1? i i-a pus numele Ion Vântul” (*Ion Vântul*). *Pământul*, unul din cele patru ele-l. mente primordiale în cosmogonie, în formă *lut*, ca simbol al materiei informe, implica ideea creației prill acțiunea de a frammta lutill, care simbohzează gestul Creatorului. Găsim această transpu-X

nere mitica în basmul *Ion Nazdriivanul din lut* din culegerea de *Pove! jti ardelene! jti a lui Ion Pop Reteganul*. Doi bătrâni „ca vremea” 1? i „albi că omățul” nu aveau copii. Baba, imitând gestul Creatorului; a răcuț din lut un copil, pe care l-a pus în covățica „i am prins a-llegana, ba încă am 1? i cântat”. Deodată copilul începu>1 să mi-l? te 1? i „prinse a vorbi... Nu te teme, mamă, că eu și t copiluti dumitale”; „e isteș, Doamne apara, e năzdravan, m01? ule!”. 11 numiră Ion Năzdravanul din lut „1? i cre1? tea Ion 1? i se întărea 1? i se meumintea că din poveste”. Apă, *un* alt element primordial, din care s-a creat Universul, este asociată în mitologie principiului feminin, matern 1? i lunar. Ea are proprietăți fecundatoare. Întâlnim câteva basme în care acest element fecundator este asociat na! jterilor miraculoase. În basmul *Ionel Făt-Frumos (Folclor din Oltenia, Muntenia IX)* împărăteasa împăratului R u rămâne însărcinată după ce bea aprt i miroase flori dintr-o grădină fern lecata. *Cremene Voinicul din culegerea lui Gr. Botezatu*, este zămislit de o femeie care a băut aprt dintr-o fântână 1? i-a stat să se odihnească pe colacul de cremene at fântânii „1? i de la aceea a purces femeia îngreunată 1? și nu zăbavă a născut un băiat [care] era voinic nevoie mare”. În basmul *Nori de pe cer (Folclor din Oltenia, Muntenia, IX)* o babă, care s-a dus să dea apă la bot, a băut apa d pe stre’ ina de la grajd, dintr-un 1? uvoi de ploaie. „După ce a băut apă... la 4 – 5 luni a început să-i mi te în burtt... a-nceput copilu’... a făcut copilu’... i-a pus numele *Nori de pe cer, c-a venit din apa aia*”. Norul *este*, dura dicționarele de simbollin, întruchipare a fertilității. și despre vestitul erou civilizator Alexandru Macedon se spline că mama sa, împărăteasa Olimpiadă, l-a făcut „cu un vultur. El mi-a adus într... un rahat apa fermecată. Cum am balli-a, cum am rămas grea” (*Alexandru Macedon, în Povești populare românești de Cristea Sandu Timoc (1980)*). În basmul *Petrișor cel iubit, din culegerea lui C. Sandu Timoc*, O împărăteasă bea apă vie dintr-un ulcior fermecat, adusă de un mo „slab că lun sfânt” i na te o fetiță, jar la na terea ei cresc un măr ijil VITI cu un măr de aur. O ipostază sublimată metaforic a apei fermecate este lacrima, *din* care este zămislit eroul din cunoscutul basm! eminescian *Făt-Frumos din lacrima. Lacrimă fecundanta* apare în mitologia egipteană, unde omul se crede că este născut din lacrima zeului solar. i

Transferul din planul elementelor naturale în cel al elementului spiritual în zămislirile miraculoase se bazează pe *magia cuvântului*, ca

putere creatoare, care inlaptuiete. În basmul *Modrolea* \$ (lată împăratului (Folclor din Oltenia, Muntenia, IX) o rată de împărat „A rămas însărcinată de năbleg, din cuvintele lui”. Dar Nablegu era

„Om bun la Dumnezeu u: l ci m, zicea, a se fac a” – an logie cu puterea creatoare a Dlvimtatll\ („Dumnezeu Dumă! cu cuvântu’, laU lumea i pământul”). Copilul născut e năzdravan, însemnat „e} l doi luceferei, în doi umerei/ cu spicu griului/ în vârful capului”. El se juca cu două mere de aur (image care apareși în portretizarea copilului Iisus, din colinde). Folosirea inadecvată a cuvântului (că sudalmă, ironie batjocoritoare) are în basme puteri fecundatoare. În

Datinile... Elenei Niculita-Voronca aflăm două basme de acest gen. *Ion Lenea*, un erou cu attribute miraculoase, dobândite de la un pe te fermecat, este socotit „prost” de cei din jur. Fața împăratului râde de el. 1, El s-a uitat la rata împăratului-a suduit-o i din sudalmă aceea a purces rata grea”. Într-o variantă la acest basm, culeasă tot din Moldova, eroul înzestrat cu o forță fizică deosebită, „dar nu reu toată mintea”, mene te pe rata unui împărat care râse de el: „Să fii tu, dar, grea cu mine. și din ceasul acela ea a purces grea-a 1!

făcut un băiet”. Cuvântul este, adar, un principiu vital nemuritor. El a preexistat creația i este simbolul cel mai pur al manifestării ființei. Cuvântul divin este un cuvânt întrupat, calitate ce se transferă i eroilor cu calități excepționale, anormale pentru cei din jur.

O conotație deosebită îl are *cuvântul-ruga*, pentru oamenii obi nu) v își Numero i eroi din basme SUNT dobândiți la bătrânețe din ruga făcută lui Dumnezeu i că o răsplată a credinței. În basmul *Ion unu și bun* (din colecția citată a lui Mihail M. Robea) o femeie se ruga la y. Dumnezeu: „Doamne, doamne, dă-mi doamne i mie unui bun. și i-a dat Dumnezeu pe Ion unui bun. Țăla a FOST al ei că s-a rugat K pentru el”. În basmul *Ileana Cosânzeana* (din colecția lui Gh. Vrabie) un împărat se ruga zi i noapte la Dumnezeu să-i dea un copil.).1

„După ruga lui atât de mare, îi dăruie te Dumnezeu i lui un copil”.

care „a a tare cre te-a, ca cât ar cre te alții în treisprezece ani, el,<.

cre țeă în trei ani”. În basmul *Stan Bolovan*, din colecția lui Ion } Pop Reteganul, un om; „se ruga zi i noapte, se ruga în coate i în genunchi să-i dăruiască Dumnezeu copii”. Dumnezeu îi dăruia atunci

Xo sută de copii: „copii să ai dura cum ai vrut tu”. Acest motiv l-am putut înregistra i noi în basmul *Omul cu o sută de copii*, la Rugioasa, la i: „Și roagi la Dumnezeu și-i dea un copchil; mai VReau

UTILi, da-ni Doamnei copchii și am i eu și mă pominească lumea asta. l-o dat o suit di cophcii” (Mg. 467, I, 11). De la Valea Seacă județul I i am cules baslD-ul *Cămașa săracului*, în care un împărat „în vârstă” dobândește, prill ruga la Dumnezeu, un copil, dar care plângea mereu. Dumnezeu îl statuie te în vis: „dac-ai și gașe ți pl cineva fericit și-i iei cam a, n-a și mai plângi”. În basme, cam a e încărcată cu felurite ins în binelacatoare. Simien Florea Marian a cules din Valea Seacă, Bucovina, basmul *Floarea Paștilor*, în care împărăteasa aude în grădina un glas care o statuie te să dăruiască ceva la o mănăstire i va căpăta copil. „Aducând ea darul, în scurt timp purcesa grea i născu o fetiță”. În basmul *Păcatul din sara învierii*, cules de noi în 1979 din Racu ana, Podu Turcului, Bacău, doi oameni credincio i, care se rugau la Dumnezeu să le dea i lor un copil, stilt ispitiți de Diavol să conceapă un copil în seara învierii. Femeia a născut un copil „a de frumos, că i luna de pe cer”. Ei i se arată în vis să ducă copilulla mănăstire. Aceea i încărcătura magică, activă, creatoare poate avea i privirea (vederea, uitătură). În basmul lui Petre Ispirescu, *Voinieul cel tara de lată*, O rată de împărat, ținuta. ascunsă, rămase însărcinată „din vedere”: „Într-o zi uitându-se la el, O văzu i el i ținând ochii în ochii ei, ea simți un fior, apoi că o scânteie de foc o arse ceva la inimă... Pasămite luase în pânțe, l-am tirea lui Dumnezeu”. La Dumitru Furtuna, *Izvodiri din bătrâni*, în basmul *Voinie Verde Busuioe*, rata unui împărat „rămâne îngreunata din pricina unui fecior care i-a răcuț de trei ori cu ochiul”. La Dumitru Stăncescu, în basmul *Busuioe și Musuioe*, este aceea i schema epică: O rată de împărat, ținută închisă, vede un flăcău ducându-se cu cofele la fântână; „cum îl văzu, cum rămase grea”. Ea născu un băiat, Busuioc, care „cre tea într-o săptămână cât cre tea altul într-o lună”. În basmul *Floarea Florizor din coada mărizor* (Folclor din altenia, Muntenia, VIII), O rată de im arăt, ținută închisă, a rămas însărcinată când „într-o zi trecând un băiat ce drum, s-a uitat la rata i rată la băiat. i rată a rămas însărcinată”. În volumul *Folclor din Oltenia, Muntenia, IX*, O rată de împărat, în basmul *Vrăbiuța niizdravanu*, dobânde te un copil dintr-un sărutat. „El deja era năzdravan. Întinde mâna la cer i zboară el cu năzdrăvănia lui care o avea în el”...

Copi/ dobândit dintr-un vis. Toposul mitic al visului premonitor

poate fi întâlnit în legătură cu *zămislirea* miraculoasă în basme; i separat, i în legătură cu alte motive discutate pilla aici. În basmele lui Petre Ispirescu (*Opere, I*) găsim pe cel numit *George* cel viteaz, în care o împărăteasă „visa că o porumbiță fugărita de un balaur se ascunse la sânul ei. Peste now luni născu o bunătate de copil de draguleț”. Aici apare i arpele (balaurul) ca simbol falic i cosmogallic. În *Povestea țiganului*, din culegerea lui Cristea Sandu Timac, un împărat „în vis-a văzut că va avea un copil ce se va numi Frumosul Lumii, care va avea luna în ceara i răsăritul în frunte”.

„Copilul când a avut o zi, era mare cât alții de doi ani. Scria i citea la timp de zece zile, țara să umble la coala”. Emblemarea astrală a eroilor de excepție (eroi însemnați) se întâlne te i în colinde, i în descântece (în acestea din urmă, că fit de inițiere premaritală). În *Povestea unui porearaș* (*Folclor din altenia, Muntenia, VIII, 1982*) fiica unui împărat „s-a născut cu dow semne, unu-n rata i altu-n spate, adică în rața soarele i în spate lună”.

În *Basmu* eu *Ciunga*, din aceea i colecție, O împărăteasă născu un băiat „cu luna-n piept, cu soarele-n spate, cu doi luceferei în doi umerei”. În basmul *Viteazul* eu *mâna de aur*, din colecția lui G. Dem. Teodorescu, *Basme romiine* (ed. 1968), O împărăteasă născu un copil „având o mână cu totul și cu totul de aur, de se minunau toți de dânsul. Cât cre te-au alții într-un an, el cre tea într-o lună. i-ndata se racu în are”. Un tapas mitic mai far întâlnit i probabil de dată mai recentă, în legătură cu na terile miraculoase, este cel în care apare motivul co pl/ naseut eu *cartea în mână*. N e yom referi claar la trei atestări, de i motivul s-ar putea să fie mai larg răspândit. El a fost analizat de Vasile Lovinescu în eseul cu acel i titlu din revista „Manuscriptum”, 1 – 4/1993, an XXIV, p. 63 – 69. La Petre Ispirescu, basmul se numele. chiar *Voinieul* eu *cartea în mina* născut (*Opere, I, 1969*). Doi bătrâni care „pilla la vreme de bătrânețe nu avură niciun copil” se hotărâră să pLece în lume. Baba se rătăce te în pădure (pădurea că arhetip cultural, potrivit omului) i cia de un mo bătrân „uitat de moarte i de Dumnezeu” (moul arhetipal). Îi spline că va avea un băiat, care se născu „cu o carte în mână”. Când se tăcu de now ani, tia câte în luna i în soare. „El ins i ajunsese să fie o carte”. În simbolistica tradițională, cartea este simbol al cuno terii, mediator al transcendentalului. În mitologie i se atribue origine divină: Liber Mundi (Cartea lumii) i este un arhetip cu valențe simbolice ale unui act cosmogonic. La Cristea

Sandu Timoc, basmul se numește *Copilul născut eu cartea-n mină*. În colecția *Folclor din Oltenia, Muntenia*, X, este basmul *Voinieul eu cartea-n mină*. El s-a născut năzdravan: „Copilul când era de-o zi, ziceai că-i de-i lună... Băiatul când s-a tăcut de-un an, ziceai că-i h 2 c\.: hil de trei ani”. Uneori, n terea miraculoasă este asociată cu un alt arhetip mitic – *pomul destinului (sau pomul vieții)*. În basmul *Petrea*

Porearul și Ileana Cosfnezeana, din colecția lui Ioan Mlcu Mol. dovan, la n terea unei fete de împărat „le i de la fereastra palatului un arbore” (paltinul sacru în care locuiau cele trei sfinte: Sfântă

Vineri, Sfânta Sâmbătăi Sfânta Duminică). În basmul *Arghir, craiș Or, cel mai pedepsit eu dor (Folclor din Oltenia, Muntenia, IX)*

„Când s-a născut acel băiat Arghir ar fi răsărit în grădina de pomi a împăratului un măr cu frunzele de aur. Cre tea băiatu', cre tea i pomu” ...

Ajun i în acest punct al scenariului mitic despre na. ieri *miraculoase*, trebuie să urmărim, tot după materialele pe care le avem la dispoziție, ce înseamnă *copil năzdravan* în basme, ceea ce ar explica acțiunile eroului excepțional, care va deveni erou civilizator. Yom lasa, la fel, să vorbească basmele. În basmul *Joniea l-am friea*

și Magdalina cea frumoasă (FOM, IX) „copilul nu era normal, cum trebuia să fie, era, cum se spline pe la noi, cam prost. Dar l-am să fie nimenea, copilul, a a prost cum era, era chiar *năzdravan*.

Asta n-a tiut-o nimeni”. Apare destul de clar acea caracteristică a mitului de a fi învăluit i numai cei cu adevărat inițiați pot pătrunde în tainele lui (a se vedea Vasile Lovinescu; *Mitul sfâșiat*, 1993). În basmul *Caliea și Jon Ntizravanu (FOM, IX)*, Ion era năzdravan.

„El nu îmbătrânea, tot a sta, tot Hnar, avea năzdrăvănia ăla în el”.

La G. Dem. Teodorescu, *Tugunea, feciorul miitușii*, „de olog, olog, dar pre a-l tala capul i ca un năzdravan croia toate lucrurile”. Calul său era, de asemenea, năzdravan, căci, „avea soarele-tl piept i luna-n spate”. În basmul *Sortită Menită (Folclor din Moldova, III)*

rata lui Leu Împărat, Aliodora „cre tea într-un an cât altă rața în cinci. Se aruncase rata asta năzdravana, acum se arundi dintr-o mie, una”. Băiatul Until popa din basmul *Cu Caliea (Folclor din*

Oltenia, Muntenia, IX) gașe te într-o pe tera un mo bătrân (moul arhetipal) care l-a menit: „Tu ai să ai putere mare! Să ai puterea mea din tinerețe i puterea la o sută patruzeci i patru de zmei”. „El în fiecare

noapte, la doisprezece noaptea, le ea afară i strigă în fe32

lui următor: – Cerule, pământule, lorilor, iarbă, cine e mal viteaz, cine are mal multă puț ere decât mine? Ele răspundeau într-un glas: – Tu e și cel mai viteaz! Tu e și cel mai viteaz din toată lumea!” În basmul *Tara visului (Folclor din Moldova, III)* copilul cel din lori al unei fete mari, numit Busuioc, s-a dovedit a fi năzdravan. Elena Niculita Voronca în *Datinile...* notează că: „În Mahala se spline că copilul din flori e năzdravan”. La fel este i eroul din basmul *Fiit-Frumos, feciorullelii (Folc/or din Moldova, III)*. În colec. tia de *Povești populare românești. Petrea Fiit-Frumos*, volum îngrijit de Ovidiu Bârlea, Petrea Făt-Frumos „stebila de busuioc”, născut la miezul nopții, „era năzdravan i viteaz, însă nu tia nime pe rata pământului că el este viteaz” – din noli, caracterul încifrat al mitului. De obicei, copilul năzdravan din basme e cel dobândit la bătrânețe, în condiții exception ale, că cel din basmul *Mazareanufmparat* din culegerea lui Gh. Vrabie: „O împărăteasă tocmai la bătrânețe a născut, ce să nască? Un copil cu barba și cu mustăți... da el nu cre tea, tot atâta de mic era... i i-a pus numele Mazarel”. Copilul din basmul *Ologila Împărat (FOM, IX)* „s-a născut năzdravan. i e nazdravanu năzdravanilor!”. La n terea băiatului lui Marin Vânătoriu (din basmul cu acel i titlu, din culegerea lui Gh. Vrahie) „s-a auzit un nechez de cal pe tărâmul de jos... i băiatul ăla cre ția în douăzeci de zile cât cre tea un mirean în douăzeci de ani”. *Costandin, sabie bună* din basmul cu acel i titlu din colecția Ion Nijloveanu (FOM, VIII), „când s-a născut acest copil, s-a născut u sabia pa gât. Când s-a născut s-au surpat munți-n două a le it dOl boi bălani cu cape „sjrele-n cap... Cât cre te-am mirean în zece – douăzeci da ani da zile, el crescua numai în nouă zile”. *Zorilă mireanu*, făcut de o femeie la bătrânețe (colecția lui D. Stăncescu, *Sora Soarelui*), „cum deschise ochii pe lume, sări jos din pat i cern armele tat-su, căci era degrab să pLece”. *Chelbea Năzdravanul* din basmul cu acela i nume (din aceea i colecție) era al nouălea fecior al Until om i era năzdravan: „de ce-l lacuse pe el Dumnezeu năzdravan? că năzdravan era!” Tot în categoria n terilor miraculoase intra i grupajul de metamorfoze animal-eopil din șarpe, oaie, iapa, vaca, urs, porc, rac, Gate/. Cele mai multe atestiiiri slut pentru copil-șarpe. arpele reprezinții unul din simboluri. le fundamentale ale culturilor arhaice. Cea mai veche reprezentare a arpelui se leagă de imaginea sa ca principiu creator allumU. Marile mituri ale lumii prezintă simbolul arpelui strâns leg at de miturile marelui stramo, stramoul arhaic,

uneori în ipostaza de jumătate om, jumătate arpe. În gândirea tradițională românească „arpele dinții nu a fost erpe, a fost om i era în ceri la Dumnezeu... Dumnezeu zice că omul e erpe” (Elena Niculit [t-Voronca, Darine/e... I.

833; 838). În basmul *Petrică Făt-Frumos* (FOM, VIII), un mo, plecat să caute un copil, salvează un pui de arpe, pe care „l-a crescut... cia mare putere... cresdindu-l cia mare putere, a-nceput arpele să vorbească”. În basmul *Stan Polozan, născut, crescut din spicul grâului*, din colecția lui Gr. Botezatu, *Făt-Frumos și Soarele*, un mo gașe te un pui de arpe într-un lan de grill. „Femeia s-a bucurat, l-a sumuțat i anume i-a pus Stan Polozan, născut, crescut din spicul griului. La apte ani arpele vorbete”. În *Poveste cu unchiașu* (din colecția Gh. Vrabie) doi bătrâni „fill din trupul lor n-au născut”. Moul gașe te un pui de arpe. Îl crescură. „La un timp vine gura arpelui: – Ei, tatii, cia-ilia jos ca ill-am meu, prea nazdravanic”. În *șarpele moșului* (colecția Dumitru Stăncescu) moul gașe te într-o pe tera un șarpe cu cap de om. Elle spline bătrânilor că e fecior de împărat vrăjit să nu se poatii transforma în om dedi dacă l-ar fi găsit cineva i l-ar fi lhat de suflet. În *Minea Viteazul*

(aceea i colecție), un pui de arpe, crescut de un mo i o babă, noaptea se meea om., pasamite ast arpe fusese fermecat; el fusese fecior de oameni i 11 fermecase o îndrăciții de baba”. În *Calavfnt Împărat* (FOM, IX) o împărăteasă nu putu na te nouă ani de zile, dură care a născut „un balalir cia arpe dt toate zilele”. În *Voinicul*

șarpe și Jata de împărat (colecția Gr. Botezatu) un mo, plecat să callie copil, adoarme la o fântână i, când se trezete, gașe te în traistii un puide arpe pe care 11 aduce acasă „să ne fie fecior i sprijin la bătrânețe”. Urmează galeria eroilor năzdravani, născuți în condiții miraculoase, de diferite animale. În colecția lui Ion Pop Reteganul *Fiuțul cu e meu*, de oaia cea oache care „din minutul când o sudui păcurariul purcese grea”... i cre tea fiul oii într-o zi ca-n dăm, în dom ca-n nom, în nou. a ca în nomzeci i nom i când era

de-un an era un voinic de-ți era mai mare dragul de el”. În basmul *Tei Leagănat și Petrea fiu cu*, cules de noi în 1989 de la Văratice, Agapia, Neamț: „era odqtl ni ți ciobani pl munți... Ave oi mulți... Acu’ O vinit timpul la fătat oili. O oai în lac și feți un miel, O mtat un băiet. Când l-o văzut ciobanii l-o luat... l-o dus la stna, l-o grijit... i-a meu, leagin într-un tei. i de-aceea-i zici Tei Leagănat d i-a meu, leagin în teiu

ciala i o crescut mari... cre te că din api aciala, dt altu-n trei ani, el cre te într-o zi. Era năzdravan... da mami-sa iară năzdravanl, ții, oaia!" La Ion Nijloveanu, *Basme*, copilul năzdravan e *FiullepU*, care „cre tea dt cre te alt copii intl-lilian, iel cre tea-ntr-o lună”. De la Opri e și, Răchitoasa, Bacău, am cules basmul *Murgulețul iepU* în 1982: „lac a unu sărac, sărac și cu di pacati I aye o singuri iapl. El și duci călări pl dânsa la păduri – o înjura, de că omu’... cum a ci ZIS el, iapa o raffia A gre lla o vremi o vinit vremea și nasd... – o-Innăscut un mânz giumatati om I giumatati cal... I i-a pus numiți Murguleț. I Murguleț aista o crescut într-o luni dt cre și UTlli-utl-un an. Era năzdravan” (Mg, 503, I, 11). Întrevedem aici străvechiul mit al centaurilor păstrat, surprinzător, pilla astăzi i în spațiul nostru (a se vedea Adrian Fochi, *Mitologicele*, în „Revistă de etnografie i folclor”, tomu123, 1978, llf. 1, p. 17 – 36). Un basm asemănător este în colecția lui C. Mateescu, *Copil născut din vaca*, în basmul *Făt-Frumos, fiu vacii* (colecția Gh. Vrabie): un papă îi se%e văcarului să nu înjure vaca lui că nu va mai da de ea. Dar văcarul O Înjura. Vaca s-a dus într-o pădure mare i din înjurătura văcarului a raffia A grea. Vacă era năzdravana. „A mtat i-a meu, un băiet frumos de se uită soarele la el... Fat-Frumas Firuț se numea... creștea băiatul într-un an dt cresc alții în cinciase”. În mai multe bas e, copilul năzdravan e meu, u un urs.

Este un motiv de basm universal: În Franța, se nume te Jean de l’Ours, în Italia, Giuan Dell’Urs, sau Giovanni dell’Orso, sau Fillomusso. i în nordul Kashmirului se întâlnete. motivul fetei răpită de urs, care n te un copil ce cre te foarte puternic. La noi, în basmul *Vasile a Popii* (colecția Alexandru Vasiliu), O tjrsoaica face un băiat „i iaca cum era baietu, de la brill în jos era urs, iară de la brill în sus era trup de om frumos di n-avea păreche pe lumea cu soa.

rele”. În basmul *Un năzdravan* din antologia lui I.C. Chițimia, *Povești, snoave și legende* (1967), găsim aceea i schema epică: O un „soaica face cu un popă un băiat „pilla la brill om, jar de la brill în jos urs, curat urs!” În basmul *Deleș Tufan* (colecția Ion NijloveafIU) un om e luat de o ursoaică în vizuina ei. „Ursoaica a născut un băiat, jumătate urs, jumătate om mirean. lera puternic, dar nu tia a vorbi. Vorbea alimane te că animalele”. În să îl, *copil-pore* – la

Ion Pop Reteganul, *Ion Pore-Imparat*: O slujnică dezmiardându-i copilul ca pe un purcel, el, din copil, se falti porco Fugi în pădure

„Se aciua pe lângă un mo neag care-i zicea: copile! jar porcul

prinse a da glas de om i zice mo neagului: tam!" „Acesta-i un năzdravan!" Variantele contemporane ale acestui tip de basm sunt ruse de majoritatea specialiștilor pe seama tipului de basm *Povestea poreului* a lui Ion Creangă. În Moldova se găsesc pilla în zilele noastre astfel de variante, înregistrate în județul Iași sau în Vrancea. Din Vrancea a cules M.A. Canciovici *Povestea eu unchiașu și baba*, în care purcelul găsit de mo i adus acasă era năzdravan; el a fost fermecat să fie purcel trei ani (colecția *Povestitul în Vrancea*, 1995).

Din județul Iași am cules varianta de basm cu *poreu* de la Cârnești, Țigan Iași, în 1987: purcelul adus acasă de mo „ari o puteri grozavi"; în *Povestea poreului*, înregistrăm la Oțeleni, Iași, în

1981, „porcu' acela cât crește și unu într-o lună acela crește într-o zi. S-o făcut porcu' de-amu mari – o prins să vorbească". Pamfil Biltiu a cules din Maramureș *Povestea pureelului* (colecția *Filt-Frumos cel înțelept*) care se înscrie în aceeași schema narativă. O atestare pentru *copil-il-rae* se găsește în colecția de basme a lui Ion Nijloveaflu: *Petrieafaeut roc da zâne*. O altă atestare este pentru *copil-etitel* într-un basm cules de noi, în 1983, la Pripone și Galați, *Baba, moșneagu și etitalușu*: cățelul găsit de mo i crescut, că i un copil, era năzdravan. Moșnegii mergeau la biserică „dă catal u ciala-n urmă face toată treaba, scutură, matura, face mâncări, toată făcuți... El noaptea și face un Făt-Frumos, frumos tari era el, era fermecat de-o baba".

Un al doilea mare moment, care apare bine reprezentat în scenariul mitic al ceremonialului nașterii, este momentul sosirii *ursitoarelor*, zeimți precreține. Din punct de vedere mitologic, ursitoarele, aceste ființe supranaturale, care zboară prill văzduh, reprezintă pentru spațiul balcanic o moștenire greco-latina. Din punct de vedere lingvistic (semantic și etimologic) doar română și macedoneana mai păstrează termeni legați *urs* (netic și simbolic) de cei antici: gr. *ogisa* și lat. *ordire*. În basmele românești, scenariul mitic al acestui moment, este foarte asemănător celui ritual. Toate basmele în care apar aceste reprezentări mitice (imaginea lor fiind unitară în spațiul românesc) înmăresc credința populară dură care cuvântul *ursitoarelor* se împlinește întocmai. Basmul *Ursitorile* din colecția de *Basme române* a lui G. Dem. Teodorescu este o ilustrare a acestei idei: „Va să zică vorba ursitoarelor tot s-a împlinit"; „cică a se întâmpla omului cum e ursit de mic". Ursirea este o taină și accesul la ea este permis doar celor inițiați, sau celor buni la Dumnezeu: „Ai fost om bun

la Dumnezeu d-ai auzit tu glasul ursitorilor, cum nu-l aude nimeni". În *Povestea eu ursita* (M.A. Canciovici, *Povestitul în Vrancea*, 1995) din Năruja, Vrancea, se spline: „Ursitorile veneau noaptea i urşa; apăi 11 urşa i-a trebuia să fie cum 11 urşa ursitorile”. În basmul lui Ion Pop Reteganul, *Pasărea cânta, domnii dorm* „searam că „Vorba ursitoarelor e sfînm”. În basmul *Cuvântul ursitoarelor* (din aceea i colecţie a lui Ion Pop Reteganul) un împărat, care auzise graiur rsitoarelor, se gândi cum să facă „că cuvântul ursitoarelor să rămână de minciună”, dar ceea ce trebuia să se întâmple s-a întâmplat. „A a s-a împlinit că în tot locul, cuvântul ursitoarelor”. În *Poveste eu ursitoarele*, culeasă de noi, în 1974, la Valea Seacă, I i, un om care aude la miezul nopţii cuvântul ursito are lor încearcă în orice chip să întoarcă soarta. Dar vorba ursitoarelor se împlineşte: „8, i contra ursitoarilor şi nu ţi pui niciodată”, conchide povestitoarea. Pastorul Mina, din basmul aromân Piistorul *Mina şi Muşata lumii, nimere te în pe tera ursitoarelor*. În povestea *Ursita* (Folclor din altenia, Muntenia, IX) se spune di Vorba ursitelor trebuie să rămână o taină. cel ce aude, nu are voie s-o destăinuie: „S, şi nu uitaţi, taină, taina sa rămâie!” Lui Ita Jurubiţa din basmul *Ita Jurubi ţa şi Frumoasă Frumoase/or* (Folclor din altenia, Muntenia, IX), ursitoarele i se arată în vis „ele îi spun la ureche în vis”. Alteori ursitoarele apar că ni te păşări la fereastră: în basmele *Ioniea, băiat făr’ de fr. ca* (Folclor din altenia, Muntenia, VIII) i *Ioniea fără friea şi Magdalina cea frumoasă* (Folclor din altenia, Muntenia, IX). Relaţia *Ursitoare-Noroe apare* în basmul *Ionfilra noroe* (Petre Lenghel-Izanu, *Poezii şi poveşti populare din Maramureş, Folclor din Transilvania*, VII, 1985) i în *Povestea Noroeului* din colecţia de *Literatură populară din Moldova* de Al. Vasiliu (ed. 1984). *Noroeul este* reprezentat ca un „mo neag bătrân, bătrân” (moul arhetipal). Copilul năzdravan nu se poate n te pilla ce nu vin ursitoarele: în basmul *Ileana Cosfnzeana* (colecţia Gh. Vrabie): „La unsprezece luni într-o noapte veniră ursitoarele: – Împărăteasa, ai să îl ţi pe Făt-Frumos i ei t-ar ere te alţii în treizeci de ani, el are să creasea în trei ani. Se va face voinie, mândru, ea brazii munţilor i ea stejarii câmpului i va lua pe Ileana Cosânzeana, rata din dafin”. În basmul *Petrea Porearul şi Ileana Cosânzeana* (colecţia Ioan Mieu Moldovan) în noaptea când se naseu rata impantrului „le i de la fereastră palatului un arbore i tot în aeee i noapte prezise ursitoarele că rata împăratului nu se va mărita pilla când nu se va afla vreun om care să aducă roada din vârful arborelui aceluia”. În basmul *Arbiri*

craișor pedepsit eu dor, cules de noi la Valea Seacă, la i, în 1974, ursitoarele celor trei fii ai împăratului locuiau în mărul fermeeat din grădina palatului. Numai cel mic este în stare să biruie somnul nemaipomenit (probă a eroului din basm) i s-a stea de veghe, jar dimineața „O găsit maru ineare.at di fieri. Acelea o fast trii ursitoari a băieților. O găsit-o Duma el mie, Arbiri erai or, pedepsit eu dor”. În basmul *Voinieul eu cartea în mâna miseut* (colecția P. Ispirescu) o împărăteasă DasCH O faut frumoasă: „La trei zile când veniră ursitoarele, O ursiră ca ea să nu se poată mărita pilla ce nu se va găsi cineva care să petreacă o noapte în camera ei i s-a scape tearar”. În basmul *Finul Sfântului Petru* (colecția Ioan Micu Moldovan) Dumnezeu Sf. Petru, că doi călători bătrâni, ce poposeau la o casă, nude tocmai se născuse un copi], and ni>apte ursitoarele. Ele ursesc că acel băiat să moară înecat în ziua nunții sale. Sf. Petru încearcă să schimbe soarta rugându-se de Dumnezeu să-i scape finul. „Dumnezeu atunci răspunde: Ceea ce este sortit, nu se poate înlătura”. Pentru ursitoare se rune Masă (a acum se obi nuie te i astăzi în ceremonialul ritual). În *Poveste eu ursita* (colecția *Povestitul în Vrancea*): „S-a pus aco] O O masă, a frumos acolo, cum era pe vremea aceea ursitoarele, a este i azi la noi povestea. i-a pus acolo pe masă i găzaru a-ntrebat: – De ce pHi aiestea?

— La noi vin ursitorile... Ursitorile SUNT trii i vin] a tri zile, noaptea, când na te femeia. La trei zile noaptea, ele vin să ursasca copilu', să hie bun, să trăiască, san să fie hoț... fel de fe!” În *Povestea eu ursita* (din aceea i co] ecție) – varianta cu ciobanul – derularea epică începe cu credința: „Am auzit din bătrâni ca pe vremea veche, mai de mult... umbla ursitele pe pământ...”. i Elena Niculita-Voroncain *Datinile...* I, partea a I-a spune: În vremea de demult umbla ursitoarele pe la fereastră, când se trudea femeia de copil” (credință din Scheia, Bucovina). Uneori, ursitoarete Slut numite în basme *ursoaiee*. În basmul *Broasea-roasea* (colecția Cristea Sandu Timoc) Dinu Făt-Frumos îi spline tatălui: – Tată, poate tu m-ai blăstămat, ori ursoaica ill-a ursat, de-am raffias neînsurat?” În basmul *Ursitorile* (din aceea i colecție) negustorul aude „tot ce-l ursaseră ursitorile i oricât s-a ostenit negustorul să fugă dinaintea ursoaicii n-a fast cu puțință... căci tot natu are o stea pe cer i ce-i scris în frunte-i pus”. În povestea *Taina muierii*, mama îi spune copilului: „Mă, Gheorghe, asta e norocul tău, ia să te uiți i mâine că arpele este ursoaica ta a bulla”. În povestea

Tăciunele (colecția *Cartea vâlvelor* de Maria Ioniță): „a a a născut o femeie un copil i o venit ursoile alea să-i spuie soarta...”; „Să dusă la ursoaici”. Această asociere *ursitoare-ursoaiee* este în legătură cu străvechile reprezentări ale Zeiței na terii i-a vieții (a se vedea Marija Gimbutas, *Civilizație: și cultura. Vestigii preistorice în S-E Europei*, 1988). Par a fi amintiri ale unll mame stravecl, i, mitice, având formă de *urs*. Credința în *mama-urs* a rămas vie în Europa pilla în secolul nostru (la slăvi – *bunica ursoaiea*; în mitologia baltică igermana). „Multe din zeitățile străvechi – spune Marija Gimbutas – au contibuat i continua să existe în basme populare, în credințe mitologice, într-o varietate de ipostaze” (p. 119 – 120). Mircea Eliade în *Timpuli Destinul* (în vol. *Arta de a muri*, 1993), studiind cultul marilor zeițe eurasiatice i atrasiatice, observă clar funcția de ambivalenta: „Aceste „Mame” ale Totului sunt, în acela i timp, zeițe ale Vieții i ale Morții”; „Parcele au Tăcut i ele parte, odinioară, din grupul acestor zeițe. Cu timpul, funcția lor a fest îngrădită exclusiv la domeniullimitat al na terii i destinului oamenilor. și în această funcție – păstrătoare a firului vieții – se ghice te caracterul ambivalent al Marilor Zeițe”. Soarta omului e formulată mitic prill „firul vieții”. În basmu1 *Broasea țestoasă cea fermeeata* (din *Opere I*, de Petre Ispirescu) se spune despre fiul cel mic al împăratului „Pasămite îl trăgea ăla la ursita lui”. În anumite culturi, Marea Zeița a jucat i rolul de zeitate a Timpului i-a Destinului.

Al treilea moment alscenariului mitic este *botezul păgân* (precre țin). În basmul *George cel viteaz* (Petre Ispirescu, *Opere, I*) copilul unui împărat e născut dintr-un vis premonitor. „Se hotărără să boteze pruncuț Pe atunci se bbteza copii într-o țințina sub un munte. Împăratul ruse caste de pază împrejurul fântânii. Porunci de scrise pe ni te pietre scumpe câte o slovă, dura aceea în ira pietrele i alcătui numele copilului. Acest în de pietre nestemate illega de gâtul copilului”. Observăm în acest scenariu mitic Jirsa na ului de botez, care este un inițiator ce mediază între profan i divinitate.

Al patrulea moment al scenariului mitic este *botezul cre*: >țin na: și supranaturali – i divini. Botezul este esențialmente un fit inițiator, spune Mircea Eliade în *Ceremoniile de inițiere la popoarele primitive* (*Initiation, rites, sociétés secretes*). Nul care botează este un inițiator care mediază trecerea unui non membru în rândul comunității căreia îi aparține. De aceea, în structurile mitice ale ceremonialului n terii apar, mai întâi, n îi divini i supranaturali. Pentru omul societăților

tradiționale, tot ce s-a petrecut creator i puternic s-a întâmplat la început, în Timpul mitic (Mircea Eliade). Nul divin în basme este insui Dumnezeu. În basmul *Finul lui Dumnezeu* (colecția D. Stăncescu) un om nevoia, pornit să-i caute n, se întâlnește cu un unghia „Pasămite ast unghia era Dumnezeu”. El boteza copilul i-i spuse omului: „Când o putea vorbi copilul, să-l înveți să se gândească la na cu on de câte ori vrea câteva ceva i na icul i-a cî”. În povestea *Nana: >ul* (Elena Niculita-Voronca, *Datinile...*) Dumnezeu botează copilul unui om sărac căruia nimeni nu voia să-i boteze. „Amu, zice Dumnezeu, na-ți vaca asta drept Jar finului de la mine”. În basmul *Vasile*, unul lui *Dumnezeu*, cules de M. Eminescu, Dumnezeu cu Sf. Petru ajung într-o pustietate unde „O rată mare nevinovată face un băiat”. Dumnezeu i-l botează i-l numesc Vasile, finul lui Dumnezeu. „A a cât cre tea altu-ntr-un an, el cre tea într-o zi” i Dumnezeu i-a dăruit un copac, care a răsărit acolo în pustietate (pomul vieții). În altă poveste culeasă tot de M. Eminescu, *Finul lui Dumnezeu*, Dumnezeu botează copilul unui om sărac: „S, i Dumnezeu i l-o botezato raffias băiatul năzdravan”. Apă cu care l-a botezat Dumnezeu avea putere miraculoasă. În basmul *Busuioe: și Musuioe* (din colecția lui D. Stăncescu), „Dumnezeul Sf. Petru, schimbați în unche i... veniseră să dea o raită prill lume”. Găsesc într-o pădure o rata cu un copil mic: „ai să ți-l botez en, vrei?”, îi spuse Dumnezeu... i Dumnezeu luă copilul, îl duse la pâraiaul ce curgea mai încolo i-l boteza dându-i numele Busuioc i, dăruindu-l cu un arc și cu o talba de săgeți, l-a ursit că p unde va umbla, pe partea lui a dreapta să crească tot busuioc... cum îl bla oslovisse Dumnezeu cre tea într-o săptămână cât altul într-o lună”. În basmul *Busuioe, ținu lui Dumnezeu* (Folclor din Oltenia, Muntenia, IX), Dumnezeu îi botează unui om sărac, la care trăsesse în gazda cu Sf. Petru „i i-a pus numele Busuioc, finul lui Dumnezeu, al doilea dura Cristos i i-a dăruit o sabie sfințită”. În basmul *Fili: >an, ținu lui Dumnezeu* (din aceea i colecție) eroul este ajutat de nul san, pentru că „a avut credin în Dumnezeu”, i de Sf. Vineri. De la Ruginoasa, la i, am cules în 1981 basmul

Domniță, fină lui Dumnezeu, în care apare perechea divină Dumnezeu Sf. Petru. „Sf. Petru zici: Doamnei, ce-i dai feții i tia?

— Ci și-i dai Petri? Undi a mergi, flori i busuioc și creasci-n urma îi i sub cap undi-a dormi citi-o pungi di bani și gasascil. Pi Domnicuta o botezat-o Dumnezeu i i-a dat i o giunci di pomani”.

Dumnezeul Sf. Petru, în ipostaza de mo i arhetipali, apar în

numeroase basme ca na i divini. În basmul *Chiparuș, bun viteaz, finul lui Dumnezeu* (Elena Niculi – Voronca, *Datinile... I*), Dumnezen și cu Sf. Petru botează copilul unor mo negi „bătrâni tare”, copil miraculos lacut dintr-un „fir de chiperi” i-l dăruiesc cu o sabie i dona mere. „Băiatul cre tea într-o lună cât ar cre te altu-ntr-un an i într-un an cât ar cre te altu’ în doisprezece”. Pe copilul unei femei sărmane, căreia nu voia nimeni să-i boteze, din *Povestea cu Agheran Viteazul* (din vol. *Povestitul în Vrancea*, 1995), îl botează Sf.

Petru: „L-a botezat Sf. Petru, i-a pus numele Agheran Viteazu, i-a dat pu că, l-a numit, adică era năzdravan”. El „cre tea cât cre tea ceilalți într-un an, el cre tea într-un ceas, s-a lacut voinic”. În basmul *Petru, finul lui Dumnezeu*, din colecția lui Ion Pop Reteganul, unor oameni bătrâni le-a dat Dumnezeu la bătrânețe un pruncuț i i-au pus numele Petru Făt-Frumos, finul lui Dumnezeu. „Vezi că-l botezase înși Dumnezeu cu Sf. Petru, de aceea i-a pus numele

Petru”; „Copilul cre tea într-o zi țiț alții în Dona, în Dona că altu’ într-un an i-a s-a lacut mare”. În basmul *Voinicul din floare înflorit* (colecția Ioan Micu Moldovan), Dumnezeu cu Sf. Petru merg să boteze copilul unei fete de împărat, care născuse un băiat mirosind o floare, „l-au pus nume Voinicu din floare înflorit. Dumnezen i-a dat putere de a săgeta ori ice cu săgeată care i-a dat-o Petru și cu palo u”. În basmul *Petru Filt-Frumos* (din aceea i colecție), O

față de împărat DasCH în pădure un băiat. „Din întâmplare veni pe acolo Dumnezeu cu Sfântul Petru i găsind-o cu copilul zise că-i vor boteza pruncuț... i botezară primcul, căruia îi puse numele Petru Făt-Frumos. Pruncul în o zi cre tea că în trei ani, adică cre teacă din poveste. Na îi it înzestrară cu un pumnariu, O săgeată i o p că cu care umblă la vânat”. În basmul *Dunaraș și Sfânta Duminică* (Elena Niculi – Voronca, *Datinile... I*) o față de împărat, care rămăsese însărcinată, înghițind o frunză, e pusă cu copilul într-un poloboc. i dată pe Dunăre. „Acolo era Dumnezeu și cu Sf. Petru. S-au făcut mo negi... Dumnezeu l-a botezat i i-a pus numele Dunara, pentru că a venit pe apă i i-a dat o pu că i o desagă – un cal”. În basmul *Finul Sfântului Petru* (colecția I an Micu Moldovan) „era pe vremea când Dumnezeu umblă pe pământ... veniră la gazda (unde n tea o femeie) doi bătrâni. Ace tia erau Dumnezeul Sfântul Petru”. Sfântul Petru se rugă de Dumnezeu s-o binecuvânteze pe femeie ca să nască. „Dumnezeu ridică numai mâna i femeia DasCH un băiet. 11 voi boteza en, adăugă Sf. Petru”. Sf. Petru

zise 0 mului că atunci când feciorul se va însura, să-i aducă aminte de naul sân. „S, i cum va yeti gândi la mine, eu voi veni. Fiindcă eu l-am botezat, eu voi să-ți cunun”. În *Datinile și credințele poporului român...* adunate de Elena Niculi Voronca intitnim dona variante de basm în care **n** îi sfinți SUNT Dumnezeu, Sf. Petru Sf. Pavel. Ei poposesc la o casă, node **n** tea o femeie i se prind de cumătri, „s-au dus cu toții trei i au botezat fata... De-amu, zice Dumnezeu, să-i dăm câte ceva. Eu îi dați ca de câte ori se va scălda, să se facă aur apa aceea care se va atinge de ea”. „Eu, zice Sf. Petru, îi dați ca de câte ori va plânge, să ploaie”; „Eu, zice Sf. Pavel, îi dați ca de câte ori va râde, să i se facă dona flori la urechi” (*Fata cu ochii scoși. Poveste*). În varianta acestei povești, după botez, Dumnezeu zice către Sf. Petru Pavel: „Eu am să-i dați ca dar copilei acesteia ca de tot pastil ce va **p** i să se facă în urma ei un galban”; „Da’ tu ce-i dai”, 11 întrebă pe Sf. Petru. „Eu îi voi da ca de câte ori va plânge să-i curgă diamante din ochi”. „Da’ tu ce-i dai? îl întrebă pe Pavel. „Eu îi dați ca de câte ori va râde, trandafiri să-i curgă din gură”. Dumnezeu că **n** apare însoțit i de alți sfinți: Sf. Ion, Sf. Nicolae, Sf. Mihail. În *Basmu cu Satanică (Folclor din Oltenia, Muntenia, VITI)* unui om îi mureau mereu copiii. Îi splate cineva că dacă mai are vreun copil să se ducă să-l boteze atunci imediat. „I-a născut nevasta la două pe din noapte. la capilli i pleacă cu iel. Mâna, mina, mâna pe drum, să-ntâlne te cu Dumnezeu și cu Sfântul Petre.

— Un’ te duci, mai mo ule? Ce: – Mă duc după ea, zice, să botez i io capilli.

— Păi nu mi-l dai mie?

— Păi cum te cheamă?

— Păi, Dumnezeu!

— E, Dumnezeu, nume rail. Nu ți-l dați! Să-ntâlne te cu Petre – Un’ te duci, mă mo ule?! Mă duc după **n** cu numele frumos să-mi botez capilli.

— Păi, nu mi-l dai mie?

— Păi, cum te cheamă?

— Petre.

— Petre. Petre, freacă pietre. Nu ți-l dați. Pleacă mai departe. Să-ntâlne te cu mo Nicolae.

— Bună sara mo ule!

— Bună!

— Un te duci?

— Mă duc după **n** cu nume frumos că să-mi botez capilli! – păi, nu mi-l dai mie?

— Cum te cheamă?

— Niculaie – Nicolai, Nicolai, Nicolai, căruță cu cai. Nu ți-l dați. Pleacă mai 'nainte. Mereu mai înainte, să-ntâlne te cu Sfântu Ion.

— Un te duci, mai mo ule?

— După **n** cu nume frumos să-mi botez capilli – Păi, nu mi-l dai mie? Păi, cum te cheamă?

— Sfântu Ion.

— Sfântu Ion, Sfântu Ion? Nu ți-l dați, Sfântu Ion gel. Nu. Nu ți-l dați! Bine! Pleacă mai 'nainte. Să-ntâlne te cu un om.

— Un te duci, mă?

— După **n** cu numele frumos. – păi, nu mi-l dai mie să-l botez?

— Păi, cu, l-a numele?

— Dracu'.

— Nu ți-l dați, zice. Dracu', dracu', nu iefrumos.

— Bine! Să duce la fântână. Să duce i bea apă i oftează. Când oftează a le it...

— Ce IDA? Ce ie cu tine? Ce: – N-am nimic.

— Da' un te duci i cum l-a numele? Vreau să-mi botez i io copilă u asta. – păi, nu mi-l dai mie să-l botez? – păi, cum l-a numele?

— Of, Of!

— Of, Of, nume frumos. Ba ți-l dați. I l-a dat. A plecat iel să-l boteze... pe la mănăstiri să-l boteze noaptea cu popii". Dumnezeu cu Arhanghelul Mihail apar ca **n** i în basmul Sf. *Ioan și Sf. Duminică* (Elena Niculita Voronca, *Datinile... I*) i botează copilul unei fete de împărat, făcut dintr-un bob înghițit. Arhanghelul Mihail îl botează pe băiat Ion i îi dă o ață.ro le, pe care i-a leagă la mina dreapm: „Na ața asta, să n-o prăpăde ti; ața asta are să-ți dea putere că n-are să fie nime pe lume a de tare ca tine i na-ți un beți or, de te-i bate de trei ori peste cap cu el, te vei face ce vei voi i ce-i gândi tu toate, a vor 1!". Basmul *în căutarea nașului* (colecția *Folclor din Oltenia, Muntenia, VIII*) descrie călătoria unui cre țin după ea: „A

mers el ce-a mers i i-a le it înainte Dumnezeu i-a-ntrebat – Un' te duci, mai cre țin?

— Mă duc să calli un na i – păi; uite ce, nu mă pili pe mine **n** i?

— Ba ți pili, da să-mi spui cine e ti? – leu Slut Dumnezeu!

— Nu ți pili că nu e și drept, că pa unii – mbogățe ți i p-altii

sărace ti. Atunci el a plecat mai departe. Dumnezeu l-a lăsat. Mergând mai departe, s-a-ntâlnit cu Sfântu Petru. L-a-ntrebat Sfântu Petre: – Un’ te duci, mă cre tine?

— Mă duc să calli na i – păi, nu mă pili pa mine, ba?

— Ba te pili, da’ să spui cine le fi. – leu sân Sfântu Petre.

— Nu te pili, că nu e și drept. La unii bat piatră, la alții nil, a ca nu le ți cinstit. Mergând mai de pe lrtre, i-a le it înainte Sfintu Arhanghel.

— Un’ te duci, mă cre tine?

— Mă duc să calli un **n** i.

— Păi, nu mă pili pa mine?

— Ba te pili, da să spui cine le fi.

— Ba, eu Slut

Sfântul Arhanghel.

— E, pa dumneata te pili că le și drept, că iai sufletu’ la te-am lumea la rând”. O schemă epică asemănătoare, dar mai redusă, întâlnim în basmul *Sfântul Arhanghel și lemnarul* din colecția lui Dumitru Smnncescu, *Sora Soarelui*. Sf. Arhanghel Mihail apare ca na i în povestea *Sfântu Arhanghel* din colecția *Sărbătorile poporului, cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele. Culegere din părțile Muscelului* de C. Rădulescu Carlin i D.

Mihalache: „Pe Arhanghel vreau să mi-l prânz eu cumătru, că el e drept; ia de-a rândul i pe bogat i pe împărat i pe cioban”. N i divilli mai pot 1 și doi îngerii, că în basmul *Floare-nflorita* (Elena

Niculita-Voronca, *Datinile... I*, part. II): O l-am de împărat face un copil înghițind o floare. Împăratul o alungă în pădure unde **n** te un băiat. „Dumnezeu i-a trimis îndată trei îngerii i i-a adus trei pinioare i trei ipuri cu apă, din care tot mânca i bea și nu se mai sfirea i îngerii ceia l-au botezat pe băiat i i-au pus numele Floare-nflorim, pentru că el din floare s-a născut”. i zilele săptămânii, în calitate de sfinte, pot fi na e: Sfânta Duminică, Sfânta Vineri. În basmul *Nicodin cu Haidea din cfmp* (Folclor din Oltenia, Muntenia, VIII) o l-am „când a fest să nască, n-a avut cin-s-o mo ea sca. A

venit Sfânta Duminică a mo it-o-a făcut un băiat i i-a pus numele Nicodin. Creștea băiatu’ dă-o minune. Când s-a făcut da vreo trei ani, zicea că le da douăzeci da ani”. În basmul *Ionel Fat-Frumas* (Fodor din altenia, Muntenia, IX) împărăteasa împăratului Ro u, care a mirosit

flori din grădină fermecată, s-a întâlnit cu Sfintete Florii și cu Sfânta Vineri care i-au spus: „Acu’ ai raffias însărcinată i-ai să îl ți un băiat, un fill din tine. După timp de trei ani de zile să vii cu fill tău ca să-l botezăm noi, jar dacă îl dai să-l boteze alții, va muri”. Ele i-au pus numele Ionel Făt-Frumos i i-aumenit că va fi domn când va ajunge la vârsta de 15 ani. Sfintele Florii stăteau „la jumătateacerului”. În basmul *Busuioe și Maria Terezia* (colecția Ioan Micu Moldovan) o rată de împărat, care a conceput miraculos un copil, înghițind o frunză, nu puteanate. Un mo batrill spline că de va fi fecior să-i dea pe Maria Terezia. „Cât a slobozit moul vorbele astea din gură, îndată a născut rata împăratului. i moul a zis că să-i puie numele Busuioc... Pruncul cre tea că din poveste” i îndată pleca la drum, pentru că tia „când ill-am născut, mi s-a dat de ursita pre Maria Terezia”. Există în secvența pe care o discutăm *nași divini – nași supranaturali* o categorie de basme în Cafe apare *Moartea* ca n. În basmul *Bllsuioe și Siminieil*, din colecția lui Ioan Pop Reteganul, *Povești ardelenesti*, un om sărac cu „un botei de copii” mai căpăta until i fuge din sat „căci se temea că nu-i va căpăta nan e la prunc”. Se duce într-o pădure i acolo întâlne te o babă „lungă, saca, deirata, colțata”. Îl întreabă unde se du ei el îi spline că se duce să caute Moartea să-i boteze copilul „că mai am acasă copii câte găuri Slut într-un ciur i încă mai mulți cu trei și toți Slut botezați și la fiecare mi-am căpătat cumătru”.

At noi ba îi spuse: „Chi r bi De ai nimerit, nepoate, că eu Slut

Moartea, ada să-ți botez copilul i s-a văd dad! nu-i fi mai norocos pe loc ce te cumetre și cu mine? i-i boteza Moartea copilul i-i puse numele Busuioc i-i dăru un cimpoi i două of. Busuioc cre tea într-o zi că în două i într-o lună ca în nouă, pillă se făcu fecior”. El se căsătore te cu fiica împăratului Norocul, pentru că „sorū-meā Moartea te-a botezat i ea ți-a dat cimpoiul acesta fermecat”. De la Dulce și, Neamț, am cules în 1988 *Povestea eu Moartea și eu Dumnezeu*: „O fost odată un mo necăjit – av6 O cast di copchii – acu’ i-o zis, când i-o mai născut nevasta ine-odati, O zis: am și mă duc în alt sat îmi caut un cumătru, ci zici, poate I-a boteza-a muri copchila ci-s satul di-ai tia care-i am. A a c-o plecat pion drum, s-o dus și duci-n satu’ vecin. Mergând pl drumuasta și-ntâlne și cu Moartia și cu Dumnezeu. Da Dumnezeu îi spuni lu’ Moartea, zici, vez omu’ ciala, zici, mergi-n satu’ vecin și cauți un cumătru. Da. Da. Ai, ci, last ci-i botez cât, spuni Moartia di colo. Ei, boteazi! A a s-o-ntâlne cu Offill. Bună zilla. Bună zilla. Da undi mergi

om bun? D-apui ci voi și merg, merg pini **n** satu' vecin, zici, și-mi caut un cumătru. It botez cât! Da cini e ți dumneata cari vrei și-mi botezi, zici. Eu îs Moartia. Atunci el văzând-o, s-o bucurat. Ci, zici: Daci I-a boteza, îl i6 Moartea, n-allasi și trăiasci! A a. A a. O spus nu a **d** vini-n cutări zi și botezi copchilu, O dat daruri frumoasă copchila ului. Da, ci zici: Și-l dați i dumatle un dar, cumătri! zici: Și-mi dai i miia, zici, și mă-n dintazi când am și.ro Of. Da, zici, di ci fiU! – o plecat Moartea. L-o lăsat uitat”.

Din enumerarea arhetipurilor scenariului mitic al ceremonialului **n** terii, din analiza acestora, s-au conturat tiparele *sacre* ale ceremonialului. Acestea se regăsesc i în colindele care au ca subiect preponderent **n** terea i în legendele na terii, mai ales în cele partenogenetice (gr. *parthenos* = fecioară; *genos* = na tere, zămislire). Legende populare ale **n** terii reiau unele motive mitice discutate aici: *Ziimislirea miraculoasil*, na terea din fecioară, care atrage pedepse: motivul *lată eu mâinile filiate* (reluat în legendele Maicii Domnului). Într-o frumoasă legenda publicată de S. Fi. Marian în lucrarea *Legendele Maicii Domnului* (1904), în care apare dualismul mitic din cosmogeneza: Dumnezeu Diavol, că făuritori ai pământului i ai oamenilor, întâlnim i motivul *Zilmislirii miraculoase* din irosirea unei flori: (acum reiese din basmele analizate aici): Dumnezeu a suflat dub sfânt într-o floare pe care Fecioara Maria a mirosit-o și așa a ram aş însărcinată. Sfântă Fecioară s-a rușil fiat, fiind fecioara în umblata cu om”, i-a plecat de la casa părinții lor ei, răătăcind prill lume. A a a ajuns la casa lui Crăciun, unde I-a născut pe Mântuitorullisus. În legendele **n** terii apar i mo îi arhetipali: *moș-moașâl* (în ipostaza Crăciun-Craciuneasa), ceea ce arată legătura cu străvechiul cult al stramoilor, ce aveau rol inițiativ în marile momente ale vieții (cum este nașterea). Personajul care mediază na terea, integrarea i inițierea este în aceste legende *Crăciuneasa*, prototipul *mea*, *vei* de neam. Ea este pedepsită de un personaj precre țin, Crăciun, prill tăierea mâinilor, dar prill contactul cu sacru (**n** terea pruncului Sfânt) este răsplătită miraculos prill înzestrarea ei cu mâini de aur, semn al condiției sale de personaj ales. O foarte bulla analiză a motivului epic *Fata cu mâinile tăiate* (A. Th. 706) ne-a dat-o Corneliu Bărbulescu într-un studiu din „REF”, tom XI (1966), Dr. 1, în care asociază acest motiv miturilor solare, observând că fecioarele divine, întâlnite în multe mitologii, par a fi o caracteristică a mitologiei elene (Pallas Atena, Artemis, Kore,

Persephona (Kore sau Păiș). Pe scenariul mitic al na terii conturat aici se structurează scenariul ritual i cel profan.

1.2. Rituri de trecere – rituri de început

Note

Obiceiurile vieții familiale, marcind cronologic cele trei etape importante din viața individului: *na, ytere, nuntă, înmormântare*, sunt structurate pe principiul conform în tiale ale vieții sale individul suporta o *trecere* de la o stare la alta, care implică alte forme de viață, un alt sistem de relații sociale, un alt model de comportament. Obiceiurile ciclului familial sunt în acel i timp, dura cum s-a demonstrat (vezi Dumitm Pop, *între obiceiurile calendaristice, și cele legate de vârstele omului*, „Studii i cercetări”, IV, Sibiu, 1982 i Alexandru Popescu, *Tradiții de muncă romane! jti în obiceiuri, folclor, arta populară*, Bucure și, Editura dintificaii Enciclopedică, 1986), într-o simetrie originală de funcții cu obiceiurile din ciclul calendaristic și cu cele din ciclul muncii, paralelism care demonstrează viziunea unitară a omului arhaic asupra vieții, naturii i-a propriei sale vieți (Dumitm Pop, *lucr. cât.*). Orice *trecere* de la o stare la altă implica, dură A. Van Gennepe: rituri *preliminarii* (separation), rituri *liminarii* (marge) i rituri *postliminarii* (agregation) (*Les rites de passage*, Paris, 1969, p.14; vezi i traducerea în romiine te de Lucia Berdani Nora Vasilescu, la i, Editura Polirom, 1996).

Aceste trei categorii de rituri nu sunt egal dezvoltate în interiorul acelu i ceremonial, observație de la care a plecat sociologul i etnograful francez Marcel Mauss (*Sociologie et anthropologie*, Paris, P.D.F? 1950) în critică lucrării mai sus citate. Practicile rituale legate de trecerea diferitelor vârste marchează i fac *trecerea* între vârste că stări de natura deosebită. Riturile de trecere presupun că se trece din *ceva* în *altceva* i că între aceste realități este o ruptura care necesită, din acest punct de vedere, un timp special. *Trecerea* înseamnă, deci, i schimbare, moment de criză. Spre deosebire de alte momente de trecere, *na, yterea*, că i *moartea* sunt treceri care

I Pentru completarea acestui capitol, realizat din analiza personală a basmelor populare române: și, în ideea deta: arii arhetipurilor, a se vedea tratatul de *Istoria credințelor: îi ideilor religioase* a lui Mircea Eliade (cap. despre *Vegetație: fecundarea miraculoasă prin fructe: i seminle, în miturile universale*).

2 Fiecare din arhetipurile na: terii mitice enumerate aici va fi

reluat într-o analiză mai amplă în lucrarea, aflată în pregătire, *Mitologia na: jterii*.

arată legătura cu străvechiul cult al stramoilor, ce aveau rol inițiativ în marile momente ale vieții (cum este **n** terea). Personajul care mediază na terea, integrarea i inițierea este în aceste legende *Crăciu neasa*, prototipul *mea. șei* de neam. Ea este pedepsită de un personaj precre țin, Crăciun, prill tăierea mâinilor, dar prill contactul cu sacru (**n** terea pruncului Sfânt) este răsplătită miraculos prill înzestrarea ei cu mâini de aur, semn al condiției sale de personaj ales. O foarte bulla analiză a motivului epic *Fata cu mâinile tăiate* (A. Th. 706) ne-a dat-o Corneliu Bărbulescu într-un studiu din „REF”, tom XI (1966), or. 1, în care asociază acest motiv miturilor solare, observând că fecioarele divine, întâlnite în multe mitologii, par a fi o caracteristică a mitologiei delle (Pallas Atena, Artemis, Kore, Persephona (Kore sau Păiș». Pe scenariul mitic al na terii conturat aici se structurează scenariul ritual i cel profan.

Note

1 Pentru completarea acestui capitol, realizat din analiza personală a basmelor populare romiineți, în ideea deta râr arhetipurilor, a se vedea tratatul de *Istoria credințelor și ideilor religioase* a lui Mircea Eliade (cap. despre *Vegetație: fecundarea miraculoasă prin fructe i semințe, în miturile universale*).

2 Fiecare din arhetipurile na terii mitice enumerate aici va fi re\uat într-o analiză mai amplă în lucrarea, aflată în pregătire, *Mitologia nașterii*.

1.2. Rituri de trecere – rituri de început

Obiceiurile vieții familiale, marcând cronologic cele trei etape importante din viața individului: *naștere, nuntă, înmormântare*, Slut structurate pe principiul conform cih-mă în ele esențiale ale vieții sale individul suporta o *trecere* de la o stare la alta, care implică alte forme de viat [**t**, un alt sistem de relații sociale, un alt model de comportament. Obiceiurile ciclului familial Slut în acel i timp, după cum s-a demonstrat (vezi Dumitru Pop, *între obiceiurile calendaristice și cele legate de vârstele omului*, „S, tudii i cercetări”, IV, Sibiu, 1982 i Alexandru Popescu, *Tradiții de muncii românești în obiceiuri, folclor, arM populară*, Bucure și, Editura dintificai Enciclopedică, 1986), într-o simetrie originară de funcții cu obiceiurile din ciclul calendaristic și cu cele din ciclul muncii, paralelism care demonstrează viziunea unitară a

omului arhaic asupra vieții, naturii i-a propriei sale vieți (Dumitru Pop, *lucr.*

cât.). Orice *trecere* de la o stare la altă implica, după A. Van Gennep: rituri *preliminari* (separation), rituri *liminari* (marge) i rituri *postliminari* (agregation) (*Les rites de passage*, Paris, 1969, p.14;

vezi i traducerea în romiine te de Lucia Berdani Nora Vasilescu.

Ia i, Editura Polirom, 1996).

Aceste trei categorii de rituri nu Slut egal dezvoltate în interiorul acelu i ceremonial, observație de la care a plecat sociologul i etnograful francez Marcel Mauss (*Sociologie et anthropologie*, Paris, P. UF., 1950) în critică lucrării mai sus citate. Practicile rituale legate de trecerea diferitelor vârste marchează i fac *trecerea* între vârste că stări de natura deosebită. Riturile de trecere presupun că se trece din *ceva* în *altceva* i că între aceste realități este o ruptură care necesită, din acest pullet de vedere, un timp special. *Trecerea* înseamnă, deci, i schimbare, moment de criză. Spre deosebire de alte momente de trecere, *nașterea*, că i *moartea* Slut treceri care angajează schimbări radicale, atât în condiția fizică, dt i în cea spirituală a omului. *Nașterea* – ca început biologic i social, reprezintă o *trecere* efectivă dintr-o lume în altă – din „lumea neagră” în cea „albă”. Lumea din care vine copilul i cea în care merge mortul Slut notate totdeauna negativ în raport cu lumea noastră. Față de această lume „neagră”, focar de forțe numinoase (componente iraționale ale categoriei „sfânt”, vezi lat. *numen*), colectivitatea reacționează mai întâi printr-o tendință de îndepărtare a sursei numinease, de a se feri de consecințele negative ale prezenței celei aflate în altă stare, impura, în mijlocul ei, impunându... i un în întreg de interdicții; i i ia, apoi, măsuri de a o feri pe ea i pe viitorul copil de efectele negative ale agenților malefici i, în acel i timp, de luare în posesie i de dominare a acestei forțe. „Ceremonialul de n tere este, în mod autoritar, un ceremonial de integrare” (M. Pop, P. Ruxândoiu, *Folclor literar românesc*, p. 185). Dezvoltate mă. i ales în epoca matriarhatului, prill *cultulfemeii-mame*, obiceiurile de n ten: conserva destul de bi De planul magico-ritual-o serie întreagă de rituri supraordonează efortul de apărare a universului, echilibrat i stabil, de insolitul n terii i de intervenire, prill intermediul ritului în favoarea omului, în sensul de a-i augura existența i destinul noului născut, de a favoriza familia, grupul, colectivitatea, în general.

Irina Nicolai Ioana Popescu conturează apte trepte, secvențe temporale, delimitate că substație, în etnologia primei copilării (vezi „REF”, t. 28, 1983, m. I): substați a *prenatală*, momentul *nașterii*, substația *perinatală*, *lăuzia*, pilla la împlinirea vârstei de 6 luni – aici incluzându-se *botezul*, deci începutul existenței efective a persoanelor copilului în cadrul grupului, Odată cu primirea numelui, substația de la 6 luni la un an i ultima – a ilicit copilării, pilla la trei ani, încheiată cu ritualul *tăierii moțului*. Aceste secvențe temporale, care indică un timp cantitativ, SUNT raportate permanent la un timp calitativ, conceput ca *fast* său *nefast*, de care se ține seama tot timpul acestei etape de prima vârstă a copilăriei.

Mulțimea *riturilor de început*, conservate în spațiul moldovenesc, ne-a impus o urmărire a lor în următoarea or: dine pe care am considerat-o mat convenabilă: *rituri de anticipație* – pentru a avea corti, sau pentru a Furia bi De sarcina; *rituri de separație* – a femeii însărcinate în raport cu colectivitatea i de pun ere la adăpost a colectivității în raport cu cea aflată în altă stare, pentru a nu perturba echilibrul universului în care colectivitatea i i deși oară existența; rituri care marchează *trecerea propriu-zisă*: *nașterea* i urmările ei; *rituri de integrare* – de asimilare a celei devenită *mama* i purificată prill riturile impuse i-a copilului, devenit prill botez *persoană*, membru noli al colectivității.

În viziunea societății sate și tradiționale, femeia l-am corti nu are un statut favorabil, este numită *stearpă* sau *stârplitura* i colectivitatea încearcă prill rituri anumite *de anticipație* să-i schimbe acest statut, să influențeze trecerea ei într-o stare convenabilă pentru întregul grup. Socotindu-se că „fiU e bulla la Dumnezeu” (Marian, *Nașterea...* p. 9) face „lumini” (lumânări) cât ea de lungii le aprinde la icoana Maicii Domnului, ține posturi, mat cu seamă al Vinerii mari i tine mai ales *lunile* pentru că *lunea* e începutul i începutul este, într-un fel, însă i lumea a acum a fost creată. Se descânta de *matrice* luni dimineța, pilla a nu răsări soarele, sau se inraptuiesc acte de magie homeopatică, sau imitativa: „Femeile care n-au corti se a caza pe cavalli, cu scopul de a na te i ele corti repede, precum se varsă apă de repede” (Suceava, Ude și, chestionar, Arhiva de Folclor a Moldovei Bucovinei).

Tot în categoria *riturilor de anticipație* se includ *semne prevestitoare de băiat* – *lată*. Interesată în cel mai înalt grad de sexul

viitorului membrul grupului i optând, din rațiuni sociale mai mult, pentru prima variantă, *băiat*, colectivitatea impune anumite acte de „influențare” a situației date: „Se zice că femeia însărcinată trebuie să treadl prima pe o punte dacă vrea să aibă băiat” (Neamț, Vânători); „Dacă gașe te Cute, urubelnite, se spline că noul născut va fi băiat” (Bacău, Helegiu, Bratilai Bacău, Pârjol, Bahn era); „Dad femeia gre mergi pl drum i gas ți cuțit, cioban, fact băiat, dad gașa ți foarfici fact făt!” (Neamț, Borca, Sabasa); „Se ia un cuțit i o furculiță i se pun pe o masă. Femeia întoarsă cu spatele trebuie să aleagă. Dacă e cuțit, copilul va fi băiat, dacă va fi furculița, va fi faill” (Vrancea, Suraia). Să nu stea pe prag „Dacă stall în prag fac faill” (Vrancea, Dumitre și, Bice și de Sus); „Când o femeie este însărcinată i țese pânza, după ce termină, incaledi pe fu ei i se duce la poartă. Dacă primul trecător e bărbat, va fi te băiat” (Suceava, Ude ti), consemnată ca atare i de Marianin 1892, p.12, tot injud. Suceava. În Arhiva Ion M le-a, din cadrul Arhivei de folclor Cluj, e! >te notată i următoarea practică de „influențare”: „Se crede că

pentru e l avea băiat e bi De să pui sub pat o secure, un topor” (Academia Română, Arhiva de Folclor, Chestionar VI). O legătură cu obiceiurile calendaristice, în ideea simetriei origina Le de funcții: „dacă venea la șamanat părți bărbătească prima dată, femeia na tea băiat” (Bacău, tefan cel Mare, Radeana). Practică cea mai uzitată este cea a divinației cu ajutorul sării: „I se pune sale în cap gravidei, l-am să ție. Dacă se terge la nas e băiat, la gură, ochi, frunte e fata” (Bacău, Berzunți), apoi cu acul: „Ține-i acu-n pumni i o pune pl femeia gravidă și ghicească unei vârfu – daci ghice unei vârfu avea băiat, dacă nimere urechea acului avea fața” (Boto ani, Vla în te ti). Aceste acte divinatorii aveau corespondente i în plan oniric: „Dacă visează flori, cercei, mărgele, linguri – va fi fata” (Vaslui, Ro le și, Valea lui Darie); „Dacă visează inel, ace – băiat” (Vaslui, Gârceni); „dacă visează castraveți e băiat” (Boto ani, Tru e și, Drislea). Colectivitatea este interesată în acela i timp că viitorul sau membru să fie viguros i saTlates. În acest sellă, s-au impus i o serie de *practici pentru a naște Ușor*: „Dade a cu piciorul în prag. Daci era caz greu viDea i trăgea cineva cu! Irma piști ca și; ca și nasci u or. Și nu torni api la alți femei însărcinată, ci nu poate n ți pini nu bea api din pumnii aceleia” (Bacău, Bârsaneți, Albe. le)). „Despletea parol ca să nască or” (Bacău, PII – jol); „Aproape când să nască, să mănânce pe te proaspăt, să sară peste trei praguri” (Boto ani,

Răchiți, Coste ti); „Și nu deie înapoi în cuptor și na-l nasci greu” (Boto ani, Conce ti) i iară i practici de magie homeopatică: „Când trebuie să nască, femeia se prinde cu mâinile de saba i spline: «Cum iese de repede fumul, a să iasă i copilul»” (Bo52

I.p to ani, Leorda, Costine ti); „Să știfle prill maser i să zică: «Cum iese aerul u or, a să nasc»” (I i, ipote); la Marian, p. 11: „Că o femeie însărcinată să facă lesne, de câte ori matura i ia gunoiul în poala aruncindu-l să zică: Cum arunc gunoiul acesta de iute, a să-i fac de lesne”, practică confirmată i în chestionarele noastre din aceea i zona, la aproape 100 de ani depărtare în timp: „Se pune să măture prill casă, cum se mătură de u or, a a să nască de or” (Suceava, Dumbrăveni); „Se spala limbă de la clopotul de la biserică i i se dă să bea” (Neamț, Rauce ti); „Ca și nasci repidi trebuie să displete ți gravidă, și scoți plutili de la ipuri i și bagi sarna și nu steie niciO oală cu gură-n gios” (Boto ani, Darabani, E încă); „Merge la fântână, moaie cârligul în apă i adună în ce că nouă picături pe care le bea” (Boto ani, Suharău); „Se pune o buruiănă numită *Mâna Maicii Domnului* în apă neîncepută i când se desface atunci n te u or” (Ia i, Bălțați, Valea Oiler). i aici practică cea mai uzitată era cea prill care se interzicea femeii însărcinate să toarne cuiva pe mâna să se spele: „Și nu toarne pe mâini, ca să nașa or” (Vrancea, Boghe și, Prisecani); „Și nu toarne bărbatului pl mâini” (Galați, Pechea). N terea grea era privită de colectivitate ca urmare a unui blestem: „Când sunt blestemate de părinți, sau de străini, dacă cel care a blestemat-o îi cia apa din pumn de trei ori, va fi te or” (Neamț, Dulce ti).

James George Frazer în *Creangă de aur* II, p. 216; citează după 1. Hinner, *Datina și credință populară a sașilor din Transilvania la naștere și botez* (1876/1877), obiceiul de a i se desface unei femei aflate în chinurile facerii toate nodurile de pe haine, crezându-se că i se va ura n terea; se deschid în casa toate încuietorile de la i i liizi. După principiile magiei homeopatice, obstacolul sau impedimentul fizic pe care i-l constituie un nod la o sfoară ar crea în corpul femeii un obstacol sau un impediment corespunzător, ar „incatu a „femeia. În aceea i ordine de idei, practică citată anterior că parol să fie despletit este cunoscută, după cum ne demonstrează Frazer, din ceremoniile magice ale mai multor popoare.

Materialul aflat în fondurile Arhivei de Folclor a Moldoveii Bucovinei, din care am citat selectiv, preponderent din chestionale,

este i în această privință cel mai bogat pentru spațiulla care fie-am referit. Urmează apoi interesantul material aflat în fondul Arhivei de Folcim; Cluj – peste 50 de caiete cu răspunsuri din toată țara la un chestionar despre *Naștere, Botez, Copilărie*, difuzat de

Ion Mu le-a în anii 1933 – 1934 i din care avem multe referiri la spațiul moldovenesc, în speță la următoarele localități (date după vechea împărțire administrativ-teritoriala): Moi a, Baia-Suceava, Dumbraveni-BotQ ani, Buh i-Neamt, I.C. Bratianu-Neamt, Dofteana-Dorohoi, Cinde ți-Dorohoi, Tibucani-Neamt, Buhoci-Bacali, Iacobenii-Suceava, Stolniceni-Prăjescu, județu1 Baia, Udă, Tata i, județul Baia, Tg. Ocna, Bacău, Târzia-Baia, Heci-Baia, Fundătură Hi ovei-Vasluii Todireni-Boto ani. Materialul din Arhivă Institutului de Etnografie i Folclor „Constantin Brăiloiu” din Bucure ți cuprinde, din ceea ce s-a publicat pilla acum, în principal, obiceiuri de n tere din Oltenia i Muntenia, referirile la celelalte spații etnografice fiind sporadice. Din cuprinzătoarea lucrare dedicall N terii de Irina Nicolaii Joana Popescu nu cuno tem decât ceea ce s-a publicat în revistă de folclor citată anterior. Manuscrisul întregii lucrări se afla în Arhiva Institutului de Etnografiei Folclor „Constantin Brăiloiu” din Bucure ti. În ce ne privește, deoarece am abordat doar unele *rituri de început* în etnologia obiceiurilor de n tere, nu ne grăbim să tragem concluzii pilla nu yom face raportarea materialului la întreg teritoriul românesc. Deocamdată o concluzie a rămas valabilă în literatura de specialitate p, privind problemele discutate aici i anume cea a lui Artur Gorovei, care, în 1909 în *Datinile noastre la naștere*, încerca o primă raportare la întreg teritoriul românesc: „Este, însă, în afară de orice îndoială că în vremurile vechi aceste datini, reconstituite din ram itete aflate astăzi în toate părțile locuite de romani, erau generale”.

(lucr. dt., p.6).

1.3. Practici mag ice augurale i de divinație în obiceiurile de na tere

Riturile de na tere, parte integrantă a riturilor de trecere, conserva destul de bine straturi de păgânătate pilla astăzi, fie sub forma sacrului, fie sub forme i manifestări moderne, de petrecere. Dar, acum a demonstrat Mircea Eliade în numeroase lucrări: „Omul modern n-a reu it încă să distrugă «homo religiosus» care este în el. A raffias «pagim> rora s-o ție” l. Observația e cu atât mai pertinentă cu cât poate veni i din partea unor nefolcloriți: „La temelia sufletului om11 lui de

astăzi zac straturi de păgânătate. De ele rotarnicul se ru inează, le tăinuie te cu grijă, îngropându-le i mai tare intl-instil sau le sărace te înadins... Acestea... sunt bogăția, demonia naturii noastre i greutatea e numai să le găsim adevăratul rost „2.

N terea, ca început biologic i social, reprezintă o trecere efectivă dintr-o lume în alta, din preexistentă în existență, din lumea „neagră” în cea „albă”. Față de lumea din care vine copilul, focar de forțe iraționale, contrapuse categoriei „sfânt”, colectivitatea reacționează, mai întâi, printr-o tendință de a se feri de consecințele nefaste ale agenților malefici printr-o serie de interdicții i tabuuri, dar în acel i timp de luare în posesie i de dominare a acestor forte. Practicile rituale legate de trecerea diferitelor vârste marchează i fac trecerea între vârste că stări de natura deosebită. „Ceremonialul de n tere este în mod autoritar un ceremonial de integrare „3. Dezvoltat mai ales în epoca matriarhatului prill *cultulfemeii-mame*, obiceiurile de na tere păstrează, în esența lor, planul *magicoritual*. O serie întreagă de rituri supraordonează efortul de apărare a universului, echilibrat i stabil, de insolitul n terii i de intervenire, prill intermediul ritului, în favoarea omului, în sensul de a-i *augura* existența i destinul noului născut, de a favoriza familia, grupul, colectivitatea în general. *Auguri* erau numiți la romani pre55

otii special desemnați a face lustrările (curățirile, purifidirile, lat. /*ustratio*) i impadirile cu divinitatea prin rugăciunile lor n „*auguracu/um*” pe muntele Capitoliu, observarea semnelor și prevestirea viitorului dura zborul, cântecul san manmtaiele păsărilor fiind ocupația lor principală. Aveau cultul apei și tot ei sfințeau i pe preoți prill ritul „inaugurație”. A *fi de bun augur* însemna, deci, a fi semn bun, căci, dura credințele romanilor, la orice lucru, ființă sau actiu De, contează mult că începutul să fie bun. Aceste practici magice augurale erau, în acela i timp i de divinație, căci se ghicea viitorul dura aceste semne, dar prevestirea se făcea, evident, în scopuri benefice. Este interesant de consemnat, înainte de a trece la analiza unor practici magice augurale i de divinație, păstrate la noi în obiceiurile de n tere, observația lui Mircea Eliade că, de multe uai, „credințe i obiceiuri încă vii în anumite regiuni eminentemente conservatoare (printre care trebuie întotdeauna numite Balcaniii România) revelează straturi de culturit mai arhaice decât cele reprezentate, de exemplu, de mitologiile clasice greadi i romană „4.

Practicile magice, riturile i ritualurile augurale i de divinație la na tere le vom urmări din perspectiva câtorva coordonate constante în analiza noastră i anume: *momente* – rituri de anticipație, de separație, de trecere propriu-zisă i de integrație în viața colectivității, *obiecte*; reflectarea ocupațiilor i a smrilor sociale.

În riturile de anticipație se includ acele practici care preced n terea i au o semnificație augurală. Pe baza principiului magiei homeopatice (imitative) lucrurile neînsușite pot răspândi (aduce)

noroc potrivit cu propria lor natură intrinsecă și cu valoarea augurală pe care i-a imprimat vrăjitorul (în cazul nostru *moașa*, mediatorul, în aceste momente, între lumea „neagră” de node vine copilul i colectivitate). În fartiile Oravitei, consemnează S.F! Marian în

Nașterea la romani, înainte de a na te femeia, se pune lângă pat

O furcă de tors, un topor i o bimbă (măciucă) zicând: „De va fi fatal să iasă la furcă De va fi feciorul să iasă la topor”. În unele părți ale Transilvaniei, înainte de a na te, mea a pune pe masă un cot de pânză Dona, jar pe pânza o farfurie cu făină de grâu, sare i pâine, un caiet de lână. Toate acestea! e obiecte trebuie să rămână pe masă în zile i tle nopți. După trei zile se vede pe faimă urma ursitoarelor care, dacă au găsit acest dar pe masă, au urzit de bine. În alte părți ale Transilvaniei se pune, de asemenea, pe masă o pânză Dona, CD rată, trei talgere de grâu fiert, trei pahare cu apă i trei cu untdelemn, jar într-o scăriță o anume sumă de bani? La romani, la n te rea Until copil, trei bărbați având cu ei un pisălog, O secure i o mă turn se duceau la casa noului născut pentru a executa acolo gesturi propitiatoare: erau rituri multiple, patronate de divinități anume legate de pubertate, de căsătorie, de reproducere. Erau asistate chezașe de martori, care în felul acesta atestau apartenența noului născut la o familie i la o curie. De altfel, la romani, zeitate: n terilor, Carmenta, care era în același timp una dintre cele trei zeițe și toate sau *parce*, era mea îi avea templul la Porta Carmenta. Legat de aceasta este păstrăm la noi o practică magică veche e; la n terile grele să se deschidă porțile, a de, să se deschidă lacătele Mo ei i se arată în vis prevestirea privind viitorul copilului: în comuna Hurez, Rm. Vâlcea, la na tere se pune pe masă în tle zile (le pâini, trei arginți, O sticlă cu vin i sare. Mo a, care doarme aici visează cum viTI ursitoarele i ce zic.

La romani, imediat după a na te, mea a înconjura de trei ori Cl

copilul în jurul vetrei oficiind un prim act de purificare, din câte goria riturilor de *separație*, care aveau ca scâr îndepărtarea duhu filar relelO. La noi, în Transilvania, mo a atinge copilul de vatră de u, zicând: „să fii bun, să taci ca cuptorul, că vatră, că u a „Il La Mera, Vrancea, am notat o practică magică asemănătoare: mea. a „îl cia dura saba, să fie gras ca saba, dură, să fie umblător, i cia de un în frumos san norocos, să fie ca el”. Mea a se apuca d (lucru, mimând treburi ce vizează viitorul noului născut: matunt că să prinde acul în mână, apuca furcă i fusul de tors, jar dacă e băiat se apucă de lucruri bărbate și 12. În Moldova când se na tea un copil se strică O Gală de lilt Dona, jar mea a întorcea toate vasel (din casă cu gura în jus ca să nu vie strigoii 13: deci, O alm practicii magică din seria riturilor de separație. O practică magică auguralii consemnată de Elena Niculita-Voronca din Boto ani: când se na te copilul mo a îi cia cu o bucată de pâine pe la gură, să fie un că piilela 14, jar toți ai casei cauta să fie veseli, pentru că i traiul copilului să fie vese115.

În riturile de *integrare* se includ, alături de practici magice, i urările Iacute de mea imediat dura na tere la adresa copilului. Mo a fi ridica dt mai sus, gestul simbolizând cre terea, i-i urează, dacă e băiat: „Acest băiat! Ce l-am rădicat/ Să fie norocos/ i mintos/ i voios/ i drăgăstos/ i sănătos/ i-nvatat/ i bogat/ am de treabă/ i luat în seamă „16. Din Cindreni este notat un dialog-uraâe între mo i tata-mo u (deci, cel mai bătrân din familie) la rândul salt, mediator între mo i colectivitatea care-l preia pe cel noli născut, cu urările respective de bun augur: Mo a zice:

— Cine-i acesta? Ori vornicul?

— Vornicul! răspunde tata-mo u.

— Cine-i acolo? Ori dascălul?

— Dascălul!

— Ori Îi om de omenie.

Ori nu-i om de omenie!

— Ba Îi om de omenie!

Om de minte i de treabă i de toți luat în seamă

Om [frumos, voinic, bogat

Cu cei săraci îndurat

...Ca toți oamenii cei mari

Cari au fast mai de mult

Din mo i, din stramo i și rastramo i!

Apoi mo a illove te de masă și zice: „Acesta să fie cap de masă/ i cuvântul lui luat în seamă De toți de îl vor auzi!” 17.

În Arhiva de Folclor a Moldovei Bucovinei Slut atestate numeroase practici magice augurale la n tere, de o deosebită valoare simbolistico-magica. Astfel, urarea pe care o face mea a când se n te copilul, consemnată în chestionarul din o a, Livezi, Bacău, are evidente implicații precare tine legate de riturile de închinare la sană: „Ai venit la soare! Să te faci mare/ Villa la luminal cu rata seninM Villa la viața/ Cu răsul pe față”. Mo a fi tidica sus pe copil i apoi îl caza jos. a practica magică bazată pe legea contactului sau a contagiunii consemnată la Radeana, tefan cel Mare, Bacău: „Când ina tea capilli, mea a ducea copilu-n talaj, zicea că să-i fie păru creț. Îl sărută nibotezat ca să facă gropițe în obraz”. La Rogoje și, Mihăileni, Boto ani, mea a lipea mina copilului (dacă era băiat) de bărcia, ca să fie maistru. Dacă era rata, ciaclea ac, ca să ție să coase. La Bartice și, Bote și, Neamț – „Dad și n ți capilli, mea a îi pună un obiect în mina – cuțit i îi giamb; a, cuțitari; se pună o cărți, și puni bani”. La Ude și, Suceava, mo a rune în colțul batistei cu care e legat la cap copilul, O bucătică de pâine i una de zabăr. Dacă e fetița „să fie dulce la sărutat ca zahărul și bulla că pâinea ceil calcia”. Legătura cu urările de An Nou, de început, nail, fericit și de bun augur nu este întâmplătoare în ideea de nou, început, pe care o implică practică în sine: „Să fii tare ca piatra/ iute că sage ața!! Să crești/ Să fii cuminte/ Cu pine și cu sare/ Cu darul sfinției sale” (Suceava, Băinet; M enita).

Alături de mea, în aceste rituri de început și practici magice augurale un rol aparte îl aveaufemeile care veneau cu daruri și cu urări de noroc, sănătate i prosperi țate la 2 – 3 zile dura naștere pilla la botezul copilului. Obiceiul acesta este împământenit în Moldove cu denumirea de rodin, rodina, cu merinde, Flacon i pocinog. Ire. buie să remarcăm de la început că toți ace ți termeni de circulație regională au în structura lor inițială sensul de început (de bun au.

gur), inauguraâe a unei acțiuni¹⁸, creație, geneza, neam, familie spiță ¹⁹. În acțiunea pe care o define te acest obicei mai includem \$ pe aceea care tartare, de asemenea, atestată în chestionarele A.F.M.B.

de a meni = apreciestina, a sarti, a urși, a harazz.

Carmenta, ca zeitate principală a nașterii la romani, avea o să-l batoare importanta pe 15 ianuarie, patronată de Janus, divinitate care ocrotește începutul zilei, allunilor, al ani lor, al oricărui

act era venerat, deci, că *zeu al începutului*, care va da numele oricare treceri²¹. La această sărbătoare luau parte *numai femeile*, care trebuiau să fie *curate* și nu aveau voie a se îmbrăca decât în pânză. La noi în Dobrogea, pe 8 ianuarie, este atestată o sărbătoare asemănătoare, numită *surbiitoarea moașei*, descrisă prima dată de Zoe Cretescu în „Romanul” an XXXIV, 28 ianuarie 1890²². În *Tipologia folclorului* din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hașdeu, publicatli de Ion Mu le-a i avidin Birlea²³, Slut trei atestări din Dolj, Mehedinții Teleorman pentru credința că „Anul-nou e *ziua femeilor*, zi destinată pentru petrecerea mea celor”, „Și duc la mo a cu mare plocon, în care ei un colac mai mare, numit birta. Mo a face pentru fiecare Depot câte un colac pe care, dura ce prime te ploconul, i „*l* rune pe cap, ridicându-lla grinda i urându-i viatfi lungă. Începe alt an i de aceea se veselesc ducându-se la mo a pentru că acea veselie o fac în numele copiilor lor „²⁴.

În majoritatea atestărilor pe care le avem din Moldova din cercetările efectuate în ultimii 30 de ani se face precizarea că în *rodirii* merg femeile, rude san apropiate, care „duc mâncare, băutura, bani pentru copil, *menește copilul*. Dacă are multe *menituri*, are copilul noroc în viață” (Bacău, Pârgare ti), „aduc daruri copilului i-l *blagoslovesc* să fie saTIates i să aibă noroc” (Boto ani, Brae ti). Se spune: „Să-ți trăiască copchilu i tu să te ridici cu brațele pline” (Dacau, tefan cel Mare, Radeana). „Se spune că *rodinile* înseamnă *bogiitia* copilului i se aduc dura n terea copilului. Se spline să fie sănătos, să aibă noroc i fericire în viatfi” (Boto ani, Leorda). „Femeile viTI cu *plocon*” (Bacău, Mănăstirea că în) i (Bacău, Oituz, Hipa) „Și duc cu *merinti* la lauzi” (Galați, Cavadine ti), „Merg în *merindi*” (Galați, Suceveni) i „S-o dus cu *merinde*” (Neamț, Dulce și, Ruginoasa). Mai demult, alimentele, băuturile, obiectele care se aduceau la *rodirii* făceau parte din categoria celor *rituale*: miere de lalbine, faină de grill, grill fieri, untdelemn, pâine, colac, viTI, rachill cu miere, pânză (O pestelcă), cu semnificațiile: miere, zahăr (să fie dulce) și la romani se dădeau în prima zi a Anului, a *începutului* fericit pe care oamenii căutau să i-l asigure, tot felul de lucruri dulci pentru a fi de bun augur, dulce tot anul⁵, faină de grill, pâine, colac = să fie cu șpar în viață, mâncare = să alb bel ug (Ia i, ipote); viTI, țuica – cu urarea „Cum îți ridid cu paharul/ A a să te ridici de u or” (Neamț, Icu e și, Spiridone ti). „Înainti îi aduce un blid di brânzi, di farini, ori di băut” (Suceava, Fundu

Moldovei). În toate cazurile se dădea simbolic o sumă de bani pentru copât când se pun banii pe frunte sau pe pieptul copilului se zice: „De la noi bacși / De la Dumnezeu noroc i *pocinog*” (Ia i, nrgu Frumos, Bali Coste ti). Acelea i cuvinte le rostesc în îi când dăruiesc bani pentru fin la masa de cumătrie: „Di la noi *pocinog* i de la Dumnezen noroc!” (Suceava, Strajă). i la romani, la templul celei mai mari zeități a na terii, *luna*, reprezentată cu un copil în milia, prill *Diana Lucina* san *Juno Lucina*, se dădea câte un ban pentru fiecare non născut, pentru sănătatea i norocul acestuia²⁶.

În partea de nord a Moldovei, în județele Suceavai Boto ani, avem atestata în practicile magice, care se efectuează la mersul în *rodirii*, păstrarea credinței în *pasiirea-suflet*. Din Copălău, Boto ani am cules informația că la *rodirii* femeile duc i *pasiire vie*, informație atestată i în chestionarul din Calară i, Ple ani, Boto ani. La Suceava, Horodnic, Horodnicu de Sus, Ji duce o *giiinii*, farfurie, raina, zahăr, bani”. La Galaneți, Suceava, „Dacă se aduce rediD O gai Dă, O trece de trei ori pe deasupra sobei i spune: «Cum nu fuge saba din casă, a a să nu fugă nici găină»”. Nu tim încă dacă această practică magică este atestată și în alte zone ale țării, posibil în Maramure de unde avem informații, dar care nu au fast încă publicate. Cert este că această credință este prezența i în obiceiurile de nuntă (avem atestări din Fora ții Tole și, Suceava, ca rudele apropiate, femeile mai ales, duc înainte de nuntă plocon păsări vii la casa miresei san a mirelui, cu care întrețin grade de rudenie) i în obiceiurile funerare – pasărea vie care se dă peste groapa i care pe lumea cealaltă ar deschide drum sufletului. De asemenea, prezența acestei credințe în cele mai vechi rituri de construcție – obiceiul ca la casa Dona, înainte de a se muta, stăpânul casei cia peste prag o pasăre vie zălog pentru sufletul celor din casa – este cu atât mai probanta cu cât este verba tot de un *început*, care trebuie să fie de bun augur. O veche rama ita a credinței *pasiirea-sujlet*, tot în obiceiurile de n tere, este credința că pe noul născut îl aduce barza: „În multe țări din lui nea antică oamenii credeau că soarele se iDalia din mare, jar balza cea cu picioare.ro îi este rudă bulla cu foc l L¥, rin urm, re și cu, soare e. Sarele po te fi i-l inlați at cAa pasăre 7. „Copn născutl morți devm *pasarz negre* l-a teapta CĂ (n-a anii Dumnezeu îi face i pl îi ca pl e tilați” (Bacău, Dofteana, Cucuiati).

Practicile magice de la mersul în *rodirii* impuneau i anumite dbuuri aliment are, tot în sensul eficienței augurării: „Și nu duci Qui ci

faci bube, nici care i, nici perje, prune" (Neamț, Moldoveni); „grăunte nu se duc că-i scârba, Qua nu – că-s bube, nu se duce carne, că-i boală, scârba" (Boto ani, Copălău). De rem arc at aici din noli legătură cu practicile magice augurale de An Nou, la semănat în prima zi de început de an clod se fac urările de sănătate i prosperitate pentru noul an, „unii nu primesc sau nu seamănă cu porumb (boabe) fiindcă spun ei că anul noli va aduce grindină sau buboale" (Galați, Mastacan), „Seamănă cu grill. Nu-i chiar bi De cu porumb" (Galați, Pripone ti). Toate alimentele rituale care se aduc în: *rodirii* vor acționa simbolic, prill transfer de mână, pentru dezvoltarea lipsită de îmbolnăviri a copilului, integrate altor semne ale vegetalului. Transferul de mână se produce, în concepția populară i în celălalt sellă, dinspre copil spre vegetal: în chestionarul din Copălău, Boto ani, avem atestarea informației că se duc i fasole, carr „e bi De să se păstreze că-s roditoare". Și la obiceiul citat la

An\II Nou, semănatul „Poam în mâini boabe care vor fi semăn ațe în anul viitor" (Bacău, Ureche ti). Mersul în rodirii era nu numai o practică magică augurală, era în acel i timp o practică de purificare, impunea condiții speciale de curățenie corporală, în aceea i idee de a-l pune pe copilla adăpost de îmbolnăviri. Mea a era de obicei cea care supraveghea îndeplinirea acestor reguli generale: „Bqnica (mo a) ari griji și nu Villi atunci o femeie nicurați ca să nu fac copchilu foci" (Boto ani, George Enescu, Arborea), „Femeile trebuiau să fie curate căci altfel copiii făceau rocii" (Ia i, Valea Seacă), „Femeia trebuie să fie îmbrăcată curat și nu trebuie să seeze pe patullehuzei" (I i, Mirce ti), „Au grijă să nu seeze pe patullehuzei i să fie curate" (Galați, Buciumeni, Hinte ti), „Mea a le întrebă dacă erau curate" (I i, Cucuteni, Băiceni).

Mersul în *rodirii* era considerat, din perspectiva riturilor funerale, i că o *pomona*: „că femeia aceia pomani ari i e „(Ia i, Mironeasa); „Și-i cu pomani cari duși" (Vaslui, Ive și, Pogone ti); „Asta mâncări o-ai piceia lume po mana mare" (Ia i, Mo na); „Daci îmbraci o lauzi îi pomani mari" (Galați, Țepu); „Se duce de pomană rachiu, zahăr, covrigi etc. Este pomană pentru copiii morți" (Vrancea, Sihlea, Bogza); „mergi în rodina i-i pomană" (Vrancea, Vidră, Vii oară).

Practicile magice augurale la na tere, din repertoriul familial arhaic, implica și reflectarea unui cod moral, a ocupațiilor i-a stărilor sociale din societatea tradițională. Ele constituie la scara unei gospodării tradition ale mediul natural, de muncă i de comportament

moral i social al viitorului membru al colectivității în care se integrează. Prestigiul magic al originilor la care se referea Mircea Eliade, plecând de la credința că „fiecare nouă-n tere reprezintă O

recapitulaâe a cosmogoniei i-a istoriei mitice „28, implica, i prill practicile magice la care De-am referit, reconstituirea istoriei sacre a unei colectivități în care noul născut este introdus în mod ritual.

Note

1 cf. Mircea Eliade, *Memorii, Jurnal, Bucure și, Humanitas, 1991; Sacral și profanal, Bucure și, Humanitas, 1992.*

2 Ion Barbu, *Cuvânt către paeti, în Pagini de praza, Bucure și, Editura pentru literaturii, 1968.*

3 M. Pop, P. Ruxiindoiu, *Falclar literar românesc, Bucure și, Editura pentru literaturii, 1976, p. 185.*

4 Mircea Eliade, *De la Zalmaxis la Genghis-Han, Bucure și, Editura dintificai Enciclopedică, 1980, p. 191.*

5 S. FI Marian, *Nașterea la romani. Studiu etnografic, Bucure și, Gobl.*

1892, p. 42.

6 Iuer. cât., p.152.

7 Idem...

8 Raymond Bloch, Jean Cousin, *Rollla:) i destinul ei. 1. Credințele elcillentare, Bucure și, 1985, p. 209.*

9 El. Niculi (a-Voronca, *Studii în folclor, Bucure și, Tip. Uizareanu, vol. I.*

1908, p. 72.

10 Idem.

11 S. Fl. Marian, *Na terea la romani, p. 96 – 97.*

12 Iuer. cât., p. 93.

13 El. Niculi (a-Voronca, *Datinile:) i credințele poporului român, adunate:) i a:) ezate în ordine mitologied, yoU, Cernau (i, Tip. tWiegler, 1903, p. 162; Elena Niculi (a-Voronca, *Datinile – i credințele poporului român, adunate. >-i a:) ezate în ordine mitologied, yoU, ediție îngrijit. a de Victor Durnea, studiu introductiv de Lucia Berdan, la i, Polirom, 1998.**

14 Iuer. cât., p. 232 lii p. 630.

IS Idem.

16 S. Fi Marian, *Na:) terca la romtllli, p. 51 – 52.17 lucr. cât., p.*

18 D.L.R., tom VIII, partea a 3-a, p. t; 99.

19

DLR, tom IX, p. 516.

20 DLR, tom VI, p. 385.

21 R. Bloch, Jean Cousin, *Roma: i destinul ei*, p. 271.

22 Reprodusă de S. Fl. Marian în *Na: terea la romani*, p. 402 la reluată de El. Niculita-Voronca în *Studii de folclor*, vol. I, 1908, p. 70.

23 Ion Mutileă, Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului* din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hașdeu, p. 233.

24 *Iue. cât.*, p. 233 lii 234.

25 cf. El. Niculit. a-Voronca, *Studii în folclor*, t, 1908, p. 45.

26 *lucr. cât.*, p. 92.

27 Iulius E. Lips, *Obir: ia lucrurilor. O istorie a culturii ollenirii*, Bucureliti, Editura științifică, 1964, p. 454.

28 Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Bucureliti, Univers, 1978, p. 32.

1.4, Practici magico-rituale cu implicații onomastice în obiceiurile de na tere

Prezentul demers vine să ofere argumente din domeniul etnologiei în sprijinul unei chestiuni lingvistice (onomastice), care a fost abordată, în 1987, la unul din simpozioanele de onomastica I. Practicile magice discutate în studiul citat (vânzarea copilului, datul de pomană, ducerea hainelor copilului bolnav la O, răspântie, darea copilului pe lopata în cuptor, repetarea botezului sacramental), toate că practici magice de etnoiatrie, cu implicații onomastice, au, însă, un substrat ritual bine precizat, din punct de vedere etnologic, pe care ne propunem să-l adâncim, citind i alte credințe în acest sellă.

Pornind de la unitatea structurală care leagă cele trei momente ale existenței umane: na tere-nunta-inmormântare, am observat frecvența unei străvechi practici magice, caronna riturilor de trecere, având în toate cazurile valoare inițiativă i ritualică: *vânzarea simbolică*. Na terea, că prima etapă a viețuirii umane, meerut de existența este marcată de numeroase practici magice de preîntâmpinare a răului i deturnare a sensului acestuia. Între aceste practici magice, majoritatea cu valoare terapeutică, de in depart are a bolii, ea ins i exponenta a maleficului, instaurată că stare de anormalitate, sunt i cele legate de *vânzarea simbolică*. La această practică magico-rituală se recurge că la o ultimă soluție de a feri copilul de boală, în cazul unor îmbolnăviri

repetate i, mai ales, când familia a pierdut ai mulți copii i dore te să-l pună la adăpost pe copilul non născut. Implicațiile magice Slut în acest caz mai profunde prill ancorarea în mitic. Practic, se prefigurează o întoarcere la origini, ab initio, printr-o „moarte ritualică” i O „a dona n tere”, deci o remediere în sellă benefic, continuator, atunci când continuitatea inițială era în pericol: „... Pentru societățile arhaice viața nu poate fi reparată, ci numai creată din non printr-o «întoarcere Îi izvoare»;

Moartea este întoarcerea la o stare primordială i perfectă, periodic pierdută prill reîncarnarea sufletului „2. Copilul se cia pe fereastră, *fereastră* reprezentând pragul dintre cele dona lumi – cea „neagră”, preexistentă, în care coexista i forțele răului, i cea „albă” – existența – lumea locuită de cei ce viețuiesc i tiu să se pună la aciapost de forțele răului. Actanții acestei practici magice SUNT: mama copilului, care sill în casa cu copilul, i femeia, căreia II Wiese toți copiii i i se vinde acest copil bolnăvicios, în ideea recuperării lui i care sill afară, la fereastră. După rostirea formulei magice „Pe lumea asta să fie al tău (al celei ce-l cumpăra) i pe lumea cealaltă să fie al meu” (al mallei lui), formula care se roște te de trei ori, copilul este adus în casă pe un, considerându-se a fi că i un copil non născut, san alt copil, pentru că, în cele mai dese cazuri (dar nu întotdeauna) i se schimbă i numele. Precizăm di dăre a copilului pe fereastră se practică în unele locuri (Țara Oa ului, Satu Mare) 3 i la venirea de la botez: „Când vine cu copilul de la botez 11 baga în casă pe fereastră” (Țara o ului); „La întoarcerea de la botez dați copilul tatălui pe fereastră...” (Satu Mare). Vânzarea pe fereastră a copilului, în cazul familiei căreia i-au murit alți copii mai înainte, se făcea (la Ugocea românească, Satu Mare) tot la venirea de la botez: „Dacă părinților Le-au murit copiii de pilla atunci, pe acesta, la into arc era de la botez, 11 vinde la un vecin pentru o oarecare suma de bani „4. Dintre atestările din Moldova, din Arhivă de Folclor a Moldoveii Bucovinei (AF. M.B.) cităm: „... cin am văzut că nu îmi mai traie ti... am chemat o femeie din sat cari ari copii mai mulți... am chemat-o la geam i i-am spus, piști geam, uiți it dați capilli men, ți-l vând tiia i cum trăiesc ai tăi, i trăiasci s-a men, i ea mi-o dat mia doi-trei lei, ca și nu fi di pomană și ea mi-o zis: «și-l trăiasci» „i i-a schimbat numiți, ca și trăiasci” (Mg.636.1, 14, Bira, judo Neamț, culege Lucia Berdan în 1988). „Copiii cărora li se schimbă numele cresc or și nu se îmbolnăvesc repede”, atestă S. FI Marian din Bucovina, în

Nașterea 5. Gheorghe Pavelescu gașe te obiceiul i în Bihor: „Se cunoa te i obiceiul ca atunci când copilul e bolnav tare să fie scos pe fereastra i să-i schimbe numele „6.

Tot din Bihor notase A Gorovei obiceiul: „Dacă la vreo nevastă îi măr copiii until dura altul, le strămută numele în *urs*, [*up*, la care i-a mai raffias, ori la care eventual 11 mai are, ca să fie trainici „7.

Obiceiul de a schimba numele, în caz de boală, poate fi întâlnit că practica magică generală, nu numai în cazul copiilor: „Poporul crede că dacă da unui gray bolnav alt DULle de cum are el din botez, acela se va însănăto i „(Bucovina) 8. Concomitent cu practica rituală. *vânzarea pe fereastră* se practică i *datu/ de pomană* al copiilor bolnavi, cu acele i conotații de etnoiatrie: „... și cia pl geam, i și faci un colăcel i i și cia di pomani și cu lumânări și da... Îi schimbi numiți aciala care-l le, da părinții spuni tot numiți din botez care-l ari. Ca și trăiasci capilli ca și aibi noroc la copil și trăiasci... Se cia într-o zi di post, într-o vineri, într-o miercuri” (Mg.637, I, 25, mea, Neamț, culege Lucia Berdan în 1988); „... i ciala ziși bodaproste” și i-l cia înapoi pl i „(Mg.638, I, 6, Sagna, judo Neamț, 1988, înregistrează Lucia Berdan); „... i-l dădea di trei ori a a pl geam” (Mg. 681, I, 31, Hociungi, comună Moldoveni, judo Neamț, înregistrează Lucia Berdan în 1989); „După ce-i dat di romani, îi mergi mai bini, a a vorbeau bătrânii, ci-i mergi mai bioi dura aciala om, îi bun la mini” (Mg. 682, I, 5). Și la animale, cărora nu le merge bille, „Că i la copchil și schimbi mina, și dați di romani, 11 schingi” (Mg. 683, I, 15, Bahna, judo Neamț, înregistrează Lucia Berdan în 1989).

În legătură cu magia numelui: „Primitivul i i considera numele ca parte vitală di el... Mă ia p ațe fi. exercitata şu ră unui o prin numele stili, că l prin părul l unghilie acestuia”: Frazer citează exemple de triburi la care fiecare individ avea, în afară de numele propriu, i un DULle secret san sacru, pe care bătrânii 11 acorda îndată dura n tere i care este cunoscut numai de membrii inițiați ai grupului. La vechii evrei, că i la vechii egipteni, se credea mult în magia numelor. Talmudul ne spline că schimbarea numelor este un mijloc de a schimba reaua ursita a oamenilor. Vechii greci i romanii aveau aceea i credință, precum i în vechea Indie se credea la fel. Țăranii slăvi puneau copiilor i numele animalelor totem: lup, urs, dihor, arpe (balaur) 10. Se pare di i numele monahale date dilugarilor au aceea i origine veche rituală 11. Se ție căi Apostolul Pavel avea un al doilea nume, Saul.

În obiceiurile noastre de na tere este întâlnită i practică

interdicției rostirii numelui pilla la botez: „Să nu spui numele copilului în zilla care-l botezi că nu va trăi mult” (Goicea Mică, Dolj) 12. „Numele copilului noli născut nu trebuie să-l ție nimeni pilla la botez. Pilla atunci i se zice *lurc*. Abia a doua zi dura botez, când 11 scâlcia mo a, i se spline numele” 13. Moții din Ardeal i i băteau copiii cu numele de *Lupu*, *Ursu*, *Grozavu*, ca să fie feriți de boli i să nu se apropie moartea de din ii14. Obiceiul e cunoscut în toată Peninsula Balcanică i în Europa. Bulgării spun copilului, pilla la botez, „Catelu „sau „melc”: la sârbi, pilla nu e botezat copilul, e numit „mândrulet”, „frum el”, „roman”. La albanezi, interdicția numelui se prelunge te trei zile dura botez: „Unele nu trăiesc copiii într-o casă e bine să tăinuiască numele noului născut trei zile dura botez, căci a nu va muri „15. Sensurile inițiatice ale acestei practici magice Slut evidente, la albanezi, prill aceea că numai nul cunote, pilla la botez, numele pe care 11 va purta noul născut i el nu areyoie să-l destăinuie decât preotului, la botez, când este întreat. În Corintia, părinții nu destăinuie numele pe care îl va purta copilul, pilla la botez, sau chiar câteva zile dură, i-l poreclesc „bun de nif9 ic”, ursuleț”, „ovreu”, „păgân”, „mititelul”, „copilu1”, „pap ca „1 „femei că”, jar slovenii îi zic „inimioara” sau „suflețel”. În diferite regiuni ale Germaniei i ale Elveției nu trebuie să se ție numele copilului, pilla nu-l băteau, căci 11 pânde te moartea. În Portu alia, pilla la botez, i se zice copilului *Ignacoi*, jar fetei – *Ignacia*. În strânsă legătură cu această practică era i cea privind magia sexului: „până la trei zile de la n terea unui copil nu e bine să se ție dacă e băiat sau fata, căci e amenințat să nu trăiască „16. i numele lehuzei era interzis a fi rostit, la românii din Meglenia, ina la 40

de zile dura ce a născut, ca să nu-l ale duhurile necurate 7.

Datina de a schimba numele copilului bolnav era practică pe tot cuprinsu1 Țării Romane ti. De aici vin i dow practici magice mai deosebite: a) „Când îți mer copiii, pe cel noli născut aruncă-l în drum i cine l-o găsi să-l boteze” (Mara, Ilfov)” i b) „Dacă se întâmplă de mor într-o familie doi frați, until dura altul, de mai rămâne vreunul, acela se prinde frate de cruce cu un tânăr ce nu face parte din familia lui. Acesta, dura ce se coboară mortul în groapă, se coboară i fratele lui dura el i ade pe co ciug, jar tânărul care ade pe malul gropii îl apucă de mina i-l ridică sus, apoi se pun față în față i, apucând amândoi de un colac, 11 frâng în dew, apoi se sărută și astfel Slut frați de cruce. Fratele de cruce și cu sora de cruce u se pot lua în e satorie” (Buzău)

18. În județul Olt se crede că, dacă se băteau a doua oară un copil bolnav de epilepsie, acesta se vindecă. Deci, refacerea botezului sacramental, dar într-o practică rituală bine precizată. Pentru aceasta, mama copilului trebuie să aducă 9 ulcioare de apă, în 9 vineri de dimineață, pe nemine aște, de la un izvor curat. În vinerea a 9-a vine preotul, înainte de răsăritul soarelui, tot pe nemâncate i țara țirea nimănu, botează din noli copilul, schimbându-i numele 19.

Un alt fel de botez, cu atribuirea numai anumitor nume sacre, se practică în cazul copiilor morți nebotezați. A se observa strânsa întrepătrundere dintre elementele precre tine i cre tine, în cazul acestei practici magice: „... La Sfântu Ion, cari au copii a, cauta n și nu aciala și duci în zilla di Boboteazi, și duci la pți biserici i le aghiazmi de la pți bisericii Villi în zilla di Sfântu Ion la biserici înul Villi tot a a cu lumânări și cu pânzi albi că crijmi i, dura ci termini slujba, mergi cu preotu la biserici, la cimitir – temi pl mormânt, daci ești capilli mort acolo, temi acolo, daci nu, fiicari undi ari rudili lui, a temi pl mormânt i preotu binecuvântează i spuni cuvânti di botez – atuncea pânza ceea o da di pomani cu-matrii, adică, cumătra cari boteazi îi cia la asta lehuze, îi cia pânza ceea lungi ca crijmi, i-a cia di pomani i luminarea cu ei ari pus la lumânări, di-o bluzi, di-o rochii. Ion sau Ioana, atâta numi Îi pună, alt numi nu Îi pună, ci-i zilla di Sfântu Ion. Zici ci, dad nu-i boteazi, la pți ani și fac lucrul cial rău” (Mg.638, I, 9, Sagna, judo Neamț, înregistrează Lucia Berdan în 1988); „... și faci botez la cimitir, la Sfântu Ioan, cu aghiazmi mați. Numiți Ion-Ioana, că-i la Sfântu Ioan, numa atunci și faci” (Mg.639, 1, 38, Ruginoasa, comună Dulce și, judo Neamț, înregistrează Lucia Berdan în 1988).

Un simulacru de botez poate înraptui i mea a, când copilul e slab și nu se ție dadi va trăi: mea a, ca reprezentanții a neamului, dăre mediază trecerea din preexistentă în existență, i i asuma i pe plan spiritual păcatul original, reiterat cu fiecare nom na tere. Ea este, totodată, cea care o inițiază pe nepoata (tânăra lehuza) în saviirea tuturor practicilor rituale. În această ipostaza poate înraptui i acest fel de botez sacramental, numit, în Moldova, *jumătate de botez*. Nu se specifică un anumit nume care s-ar da copilului, în acest caz, ci numele sfântului din zilla, sau în preajma zilei căruia s-a născut copilul. La botez, mea a comunica preotului acest nume i copilul mai poate primi un nume, a anumitul *nume de apă* (de scaldătoare). În Ugocea românească (Satu Mare) i în Țara Oa ului²⁰ se nume te *otrilffre*: mo a

(babă) strope te copilul cu apă sfințită, îi spline o rugăciune, 11 închina în rața unei icoane i-i cia nume Adam, dacă e Miati Eva, dacă e fatii.

Numeroase alte practici magice străvechi, dar l-am implicații onomastice, se mai efectuează în caz de boală, prill care se stimulează o *moarte simbo/ca* i o ren tere, cu transfer de putere, de la vegetal (magie, pelin) spre timan, sau prill practici de magie homeopatică (trecerea copilului prill spițele roatelor unui car, prill despicătura cam îi cu care a fost îmbrăcații mama când l-a născut, trecerea copilului pe sub pământ sau ducerea copilului slab într-un sac la cimitir) 21...

Toate aceste practici magice, cu implicații de etnoiatrie, dar i onomastice (unele din ele) fac parte dintr-un ritual al obiceiurilor de na tere, ritual care diferă de la o zonă la alta, în formele de manifestare, dar care are pentru fiecare zonă, în care se practică, un caracter de obligativitate statuării prill practică repetată i instituționalizat ca un cod sacru i moral.

Note

1 Y.M. Ungureanu, *Contribuții la studiul „terapeuticii” prin onomastica la romani*, în vol. *Studii de onomastică*, IV, Cluj-Napoca, 1987, p. 259 – 270.

2 Mirceaeliade, *Aspectealemitului*, Bucure și, Univers, 1978, p.157, 117.

3 Ion Talo, *Cercetarifolclorice în Țara Oa. yului*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, Cluj, I, 1932, p. 117 – 240; Vasile Scurtu, *Cercetări folclorice în Ugocea românească (Satu Mare)*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, Cluj, VI, 1942, p. 165.

4 Vasile Scurtu, *lull: cât*.

5 Simeon Florea Marian, *Na terea la romani. Studiu etnografic*, Bucure și.

1892.

6 Gh. Pavelescu, *Cercetări falclorice în județul Bihor*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, Cluj, VII, 1945, p. 59 – 61: *La na. ytere*.

7 A. Gorovei, *Credinți – i superstiții ale poparului roman*, Bucure și, Socec.

1916, p. 75.

8 Marian, *luel. cât*, p. 25.

9 James Georges Frazer, *Creanga de anl*, vol. n, Bucure și, Minerva, B.P.T.

1980, p. 228.

10 G.F. Ciau ianu, *Superstițiile poparului roman în asemănarea cu ale altol*

popoare vechi – i naua, Bucure și, Academia Romani! 1914.

11 LA. Candrea, *Folclor medical roman comparat. Privire generală. Medicina magică*, Bucure i, Casa școlilor, 1944.

12 A. Gorovei, *luci. cât.*, p. 194.

13 I. Aurel Candrea, *luel. cât.*, p. 260.

14 G.F. Ciau ianu, *luel. cu.*, p. 384.

15 Dumitru Cosmulei, *Datini, credințe. și superstiții aromâne. yti*, Bucure și.

Tip. C. Ionescu, 1909.

16 I.A. Candrea, *luel. cu.*, p. 261.

17 *Idem*.

18 George S. Ioneanu, *Mică calcețiune de superstițiile poporului român (Deasebite credințe. și obiceiuri)*, Buziiu, Ed. A. Davidescu, 1888.

19 LA. Candrea, *luci. cât.*, p. 410.

20 lucrările citate la nota 3.

21 Lucia Berdan, *Moartea ritualică. și a doua na. ytere*, în „Tradiția românească”, Revista d folclor i spiritualitate populară, Câmpulung Moldovenesc, anul I, 1992, nr. 3, p. 17 – 21.

1.5. *Pasarea-suflet* în obiceiurile de na tere antica oamenii credeau ea soarele se înălța din mare, iar balza cea eu picioare.ro îi este rucia bulla eu focul i prill urmare i eu soarele. Soarele poate fi i el infati at ea pasăre „3. Barza era socotita pasăre sfântă i pasăre oraulara. Se considera un mare paeat a strica cuibul berzei. Aceasta ar atrage mați nenorociri, eaei balza ar aduce foc în ei ce san, i mai gray, moare cineva din familie. „În popor se spunea ea drept răsplată pentru îngăduința oamenilor care permit berzei săi construiască cuibul pe case san în apropierea caselor, aceasta aducea un suprem sacrificiu prill omorârea unuia din pui „4.

Un moment ritual de mare importanță în desfă urarea obieeiurilor de naștere, care ilustrează credința în discutie, este *mersul în rodim-i (rodirii)*. Cuvântul insu i, care este inveehit i far, înseamnă*creați e, genezr-i, întemeiere, început, neam, familie, spita*5. Este un ritual îndeplinit de femei, de cele mai mul, e ori rude (neamuri), dar i veeine. Din partea de nord i centrala a Moldovei (județele Sueeava, Boto ani, la i), eu prelungire spre sud (Vaslui, Baeau), avem atestata în praetieile magiee, care se efectuează la *mersul*

în *rodirii*, păstrarea credinței în *pasarea-suflet*. Din Copălău, Boto ani, am cules informația ea la *rodirii* femeile duc, alături de alimentele rituale, i pasăre vie. Informația ni se confirma i în chestionarul din Calar i, Ple ani, Boto ani: „Femeile merg în vizită la lehuza, aceasta se cheamă *rodine*, se dau daruri în bani, imbraeaminte pentru copil, O *pasăre*, alimente, raehiu „6. La Sueeava, Moi a, Baia „Înainte de botez se aduce zahăr, orez, fructe, făină, mill, O *pasăre* i un ip eu raehiu i se cia lehuzei”. La Horodnie, Horodnieu de Sus, „Îi duce o găină, farfurie, făină, zahăr. Se pun bani în seuteeele copilul: li”. La Galaneți, Sueeava, găină vie se cia eu un anumit ritual: „Dacă se aduce în rodin o gai Dă, O trece de trei ori pe deasup Ra sobei i spline: Cum nu fuge. soba din casă, a să nu fugă mei găină”. La Vaslui, Tutova, Saleeni, „viTI neamurile eu raehiu, dulceață de care amară, O *pasăre* tăiată”. La Eel i la I i, Movilenii Probata, Perieni, în timp ce la Tătaru i „cumătra mare trebuie să vie cu o găină vie – apu din le rupi o răni – o pună în scâlciatoari.

De această veche credința datând dinainte de cretinism, cu o mare circulație eurasica (se poate urmări în Orient pilla în Chinai Japonia), prezența i în folclorul nostru, s-a ocupat Gh. Pavelescu acum 50 de ani aducând contribuții pentru cunoașterea eului morților la românii din Transilvania 1. În viziunea noastră populară acest motiv se întâlnește atât în compartimentele vieții spirituale, cât i în cele materiale, în reprezentările ei pfastice (decorațiuni, țesături, ceramică, etc.). În ceea ce privesc obiceiurile vieții de familie, în riturile de trecere, care marchează însă i viața în derularea ei temporală, motivul *pasarea-suflet* este prezent deopotrivă în obiceiurile de n tere, de nuntă i de înmormântare. Concepția primitivă despre pluralitatea sufletului care poate să-l ia în obiecte neînsușite i însușite (atât de evidentă în basmele noastre populare) a fost eliminată treptat de cretinism, care a impus ideea unicității i indivizibilității sufletului timan. Pe de altă parte, credința în nemurirea sufletului i existența lui paralelă într-o altă dimensiune dura ce o existență umană dispărea a fost preluată de cretinism, admițându-se totodată, în alți termeni, desigur eultici, credința în reînviere i în transmiterea sufletului. Ideea ea sufletul poate să-l ia i în *pasăre*, devenită pasare-totem în concepția primitivă tribală, este ilustrată de J. Frazer cu sufletele exemple din eulturile primitive africane². Toate aceste suflete exterioare se adună la moartea individului într-un singur, care se

poate transmite urmailor. Din aceste concepții primitive s-au păstrat reprezentările magice, metaforice sau plastice, cum este cazul în speță, cel al *pasarii-suflet*.

În obiceiurile noastre de **n** tere credința în *pasarea-suflet* este ilustrată în mai mult, e aspecte ale ritualurilor aparținând acestui prim fit de trecere din preexistență în existență. În primul rând este credința ea pe noul născut îl aduce *barza*. „În mul, e tari din lumea

1.5. *Pasarea-suflet* în obiceiurile de na tere antică oamenii credeau că soarele se înălța din mare, iar barza cea cu picioare roșii este rucla bulii cu focul și prill urmare și cu soarele. Soarele poate fi și el înfățișat ca pasăre „3. Barza era socotită pasăre sfântă și pasăre oraculară. Se consideră un mare păcat a strica cuibul berzei. Aceasta ar atrage mari nenorociri, căci barza ar aduce foc în cioc sau, și mai rău, moare cineva din familie. „În popor se spunea că drept răsplătă pentru îngăduința oamenilor care permit berzei săi construiască cuibul pe case sau în apropierea caselor, aceasta aducea un **SUR**rell sacrificiu prill omorârea unuia din pui „4.

Un moment ritual de mare importanță în desfășurarea obiceiurilor de na tere, care ilustrează credința în discuție, este *mersul în rodine* (rodirii). Cuvântul însă, care este învechit și rar, înseamnă *creație, geneză, întemeiere, începere, neam, familie, spital*¹⁵. Este un ritual îndeplinit de femei, de cele mai multe ori rude (neamuri), dar și vecine. Din partea de nord și centrală a Moldovei (județele Suceava, Botoani, Iași), cu prelungire spre sud (Vaslui, Bacău), avem atestată în practicile magice, care se efectuează la *mersul în rodire*, păstrarea credinței în *pasarea-suflet*. Din Copălău, Botoani, am cules informația că la *rodire* femeile duc, alături de alimentele rituale, și pasăre vie. Informația ni se confirmă și în chestionarul din Calarasi, Pleani, Botoani: „Femeile merg în vizită la lehuza, aceasta se cheamă *rodine*, se dau daruri în bani, îmbrăcăminte pentru copii, O *pasăre*, alimente, rachiu „6. La Suceava, Moia, Baia „Înainte de botez se aduce zahăr, orez, fructe, raina, miel, O *pasăre* și un ip cu rachiu și se da lehuzei”. La Horodnic, Horodnicu de Sus, „Îi duc o *gâncă*, farfurie, raina, zahăr. Se pun bani în scutecele copilului”. La Galaneți, Suceava, gâncă a vie se da cu un anumit ritual: „Dacă se aduce în rodina o gâncă, O trece de trei ori pe deasupra sobei și spune: Cum nu fuge oia din casă, a să nu fugă nici găina”. La Vaslui, Tutova, Salceni, „VITI neamurile cu rachiu, dulceață de care amară, O pasăre tăiată”. La fel și la Iasi, Movilenii Probata, Perieni,

în fillip ce la Tătaru i „cumătra mare trebuie să vie cu o găină vie – apu din le rupi o răni – o pună în scalclatoari.

De această veche credința datând dinainte de cretinism, cu o mare circulație eurasica (se poate urmări în Orient pilla în Chinai Japonia), prezența i în folclorul nostru, s-a ocupat Gh. Pavelescu acum 50 de ani aducând contribuții pentru cunoașterea cultului morților la românii din Transilvania 1. În viziunea noastră populară acest motiv se întâlnește atât în compartimentele vieții spirituale, cât i în cele materiale, în reprezentările ei plastice (decorațiuni, țesături, ceramică, etc.). În ceea ce privesc obiceiurile vieții de familie, în riturile de trecere, care marchează însă i viața în derularea ei temporală, motivul *pasarea-suflet* este prezent deopotrivă în obiceiurile de n tere, de nuntă i de înmormântare. Concepția primitivă despre pluralitatea sufletului care poate să-l i în obiecte neînsuflețite i însuflețite (atât de evidentă în basmele noastre populare) a fost eliminată treptat de cretinism, care a impus ideea unicității i indivizibilității sufletului. Uliano Pe de altă parte, credința în nemurirea sufletului i existența lui paralelă într-o altă dimensiune dură ce o existență umană dispăre a fost preluată de cretinism, admitându-se totodată, în alii termeni, desigur cultici, credința în reînviere i în transmiterea sufletului. Ideea că sufletul poate să-l i în *pasăre*, devenită *pasare-totem* în concepția primitivă tribală, este ilustrată de J. Frazer cu suficiente exemple din culturile primitive africane². Toate aceste suflete exterioare se adună la moartea individului într-unul singur, care se poate transmite urmașilor. Din aceste concepții primitive s-au păstrat reprezentările magice, metaforice sau plastice, cum este cazul în speță, cel al *pasarii-suflet*.

În obiceiurile noastre de n tere credința în *pasarea-suflet* este ilustrată în mla multe aspecte ale ritualurilor aparținând acestui prim fit de trecere din preexistentă în existență. În primul rând este credința că pe noul născut îl aduce *barza*. „În multe țări din lumea

Găină o da mallei copilului. Mama copilului îi dă moașei o găină și *mâneci*”. La Bacău, Oituz, că i la Vashti, „duc rachiu, viTI, Pline, găini taiete, bani”. Toate alimentele rituale care se duc în *rodirii* vor acționa simbolic, prill transfer de mână, aducind noroc, bel ug. „Se spline că *rodinele* înseamnă bogăția copilului i se aduc după nașterea copilului” (Boto ani, Leorda); „Se spline: poftim, pentru norocul noului născut aceste daruri” (Suceava, Stroie și, Zahare ti); „De la noi bac i 1 De] a

Dumnezeu noroc i pocinog" (Iași, Târgu Frumos, Bal). Mersul în *rodirii* este considerat nu numai că o plată simbolică pentru norocul copilului, dar i că o *pomană*: „sl-i cu pomant cari duci” (Vaslui, Ive și, Pogone ti); „Este pomană pentru copiii morți” (Vrancea, Sihlea, Bogza), dar i pentru propriul suflet „Și ție și sufletu’ meu” (Suceava, Dragoie și, Berehi e ti). Credința în *pasarea-suflet* i obiceiul de a duce păsări vii Slut prezentei în obiceiurile de nuntă, cu sensuri inițiatice i prenatale evidente, că în următoarea credință din Vâlcea, notata de Artur Gorovei: „Gainele care se duc plocon la nunta de socri (părinții fetei) e bine că muma ginerelui să le asvirle pe casă ca mireasa să facă lesne copii „7. În aceea i lucrare, Artur Gorovei reproduce o credință populam din Țepu, Tecuci, semnalată de Tudor Pamfile: „Când It moare găină pe cuibar, ți se va îmbolnăvi femeia din greu la facere” s. Din Fo ții Tole și, Suceava avem informația ca rudele apropiate, femeile mai ales, duc înainte de nuntă p*lGeon* păsări vii la casa miresei san a mirelui. i\ Elena Niculita-Voronca în *Datinile...* notează o practică asemănătoare din Bucovina: „La nunți, la cumătrii, oaspeții ce viTI duc colaci, găini”. Tot o găină e dator să duci i tatăl copilului la botez „9.

Un alt grup de secvențe ritualice foarte important, care ilustrează credința în *pasarea-suflet* în obieeiurile de na tere, 11 formează cele practici magice care se refern la cola cui ritual ce se dă mea ei, de obicei la masa de cumătrie, colac numit, în peste 80% din atestările noastre din Moldova, *pupăză*. Precizăm că sub acest nume acest colac ritual este întâlniți în obiceiurile de Crăciuni Anul Noi în toate practicile rituale legate de cultul stmmoilor:

Moșâi în generala orice *pomană* care se face de sufletul cuiva. Din Banat, ne semnalează d-na Otilia Hede an obiceiul de a se juca de *pomancila* mormânt jocul *Pupăză*, la pomenirile de *Moși*. Colacul ritual de la cumătrie, numit *pupazii*, se dă mea ei care a asistat venirea pe lume a noului născut i care păstrează, în mentalitatea populară, pe plan magic, legătură cu stmmo ele, deci ea reprezintă *neamul*. Se face de obicei din aluat de forma lunguiața, dar i rotundă (mai far). „*Pupăză* este făcută din aluat. Pe ea se pun bani. Ca o pasăre. Puni ou oari di aluat” (Suceava, Ude și, Reuseni); „Când se coace la cumatrie, se face a a o pasăre, se zice *pupăză*” (Suceava, Bilca); „Este un colac lunguleț, în formă de pasăre i care se dă mea ei pentru mo it” (Suceava, Volovăț); „*Pupăză* este un colac frumos de pasăre cu pelle i flori pus pe o farfurie node se pun bani de cei prezenți pentru mea a care a asistat la na tere”

(Suceava, Sucevița); „Înainte, un colac că o pasăre cu dona fasule negre ca doi ochi. Se înfigeau în ea bani, mo a o purta pe la femei” (Suceava Frătăuții Noi); „Îi un colac împletit în formă di pupazi cu ochi di chiperi negru” (Vashti, Avere și, Tabalaie ti); „Se face o pupăză din aluat. Pupeze se fac la An Nou ni te colăcei, când viTI copchii cu uratu, sub formă de pasăre. Mama copilului se duce la mea a cu pupăză a doua zi de Anul Nou” (Vaslui, Pogana); „Este o bucată de Pline Împletită din aluat la care i se spline *pupăză*. Aceasta pupăză cu colăcei de toate mărimile se face i pentru sărbătorile Cinciunului, pentru mo îi de Yarn, pentru pomeni” (Galați, Valea Mărului, MIndre ti); „La *moși* face pupăză mea ei. Nepoata da mea ei” (Bacău, Moto era); „La Crăciun se *fac pupaze* din Pline i se dați la copii care un” (Bacău, Oituz); „Pupez și fac la *moȘ* când dai di pomant: împletiți în doni san în patru și cu o coroant pl margini” (Vaslui, Ive și, Pogone ti); „Se face la mort” (Suceava, Pârte ții de Jos); „*Pupăză* și spuni la colacul în formă de cruci cari și faci la groapl, în care înfigi pomulla înmormântare” (Suceava, Pojorita); „Pupazi și spuni la nuntl bucată di gaint, pini, i sari pl farfurie. În farfurie se pun bani pentru bucătărese” (Ia i, Hele teni, Oboroceni); „O bucată de aluat Împletit în formă de pasafe, cu ochi di cărbuni. Asta se dă mea ei când da colacii” (I i.

Lespezi, Dumbravă); „Un colac că o pine, cu varga de jur-împrejur lungăreața, cu formă de cap, parcă vine inra ața. Se dă mea ei” (I i, Mogo e și, Șiret); „O pine împletită. Pupăza-i că cum desenezi o rata, cu mini, cu cap, cu ochi. Pune batic la gât. I-o dade mo ei” (Ia i, Răducăneni); „Și faci pupizi o piniti lungi, îmbrobodiți cu o bucatici di pânzi. O dadei la bunici (mea i) la scaldu ei” (Boto ani, Conce ti); „*Pupiiza* reprezintă vietatea care I-a adus pe hăul născut” (Boto ani, Leorda, Costine ti); Apare i reprezentarea antropomorfa clar precizată: „La botez mea ele fac un colac lung ill chipul copilului i merg de li Inrig bani în el” IO; „O bucată de pâine sub formă de copil care o ia mea a „(Bacău, Corbasca, Poglet). Acest colac are i valențe fertilizatoare: „Pâinea aceea e bine s-o mănânce o femeie care nu face copii” (I i, Hârlău, Pircovaci).

În Bucovina se nume te *hulub*: „11 face mo ea. Se împodobe te cu flori, cu ochi di chiperi. Îi dați bani pe el” (Suceava, Horodnic, Horodnicu de Sus); „Din aluat, un hulub, se rune într-un talger pe castron. Mo a umbla cu pupăză...” (Suceava, Bosanci); „Este un hulub de aluat pe care se rune bac i de către meseni” (Suceava, Z (! mostea,

Ciomirtan). i la Neamț se semnalează această denumire la Stanița: „Colacu-i rotund i în formă de huluba cu ochi de piper. Pupăză mea ei”. Tot din zona Neamțului, de la Buhalnita, atestăi Elena Niculita-Voronca o interesantă credință bazată pe corespondența dintre colacul ritual *hulub* i hulubul-pasare, a cărui pe zenta ar fi de ran augur la casele cu copii mici: „Hulubii nude simt copii mici nu se țin căci măr copiii” II. Acest colac ritual, pregăth special pentru mea, este în plan magic o plată simbolică:

orite trecere trebuie plătită, în cazul acesta din preexistentă în existența, mediată de mo, reprezentanta neamului, de aceea întreaga colectivitate trebuie s-o răsplătească. Plata simbolică este în pâinea rituală, prosop (batista, basma) i bani, toate aceste elemente fiind întâlnite i în cultul funerar, ca plată pentru vămile sufletului. Pentru a primi această plată simbolică de la meseni, mea a roștete, uneori, formule ritualice: „Uni puni mo a mina, punii Dumnezeen milă” (Suceava, Ude și, Reuseni) sân de amenințare, cu valențe satirice i licențioase: „Cine nu cia *dalia*, puta o mănâncă IDalia”.

(Bacău, Moto erai Bacău, Dealu Morii). Precizăm că *dolie* este tot un cuvânt far, folosit regional și cu sensul de *parte; plata*¹² (din ruteana). Se folose te i la nuntă, ca plată pentru bucătărese. Un simulacru de plată simbolică, tot cu valențe satirice, este la Neamț, Icu e și, *mira*: „La cumătrie se strânge *mira* pentru mo. O femeie cu o farfurie umblă pe la toți mesenii mieunând. Ei trebuie să dea bac i. Banii se dați mea ei”. Interesant că acolo nude nu se face *pupăză*, se face *cloșcă*, găină friptă, dar „Mai rune un *hulub* di pine” (I i, Schitu Ducă), jar la Bacău, Plopana, Itcani”, O vrabie san un porumbel ruse între dona farfurii adânci, ca să păcălească pe cumătra mare că-i clo că (găină friptă)”. În dom localități din zona Neamțului întâlnim o ipostază cu totul deosebită a acestui colac ritual. La Birgaoani, Talpa: „O felie de mălai proaspăt în care se înfig bani de metal formând caru *mari*. Îi e închinata mo ei i ea trebuie să ghicească prețul pupazei. Dacă nu ghicete, nu i se cia”. La Poiana, Brusturi-Drăganeți, ni se răspunde: „În satul nostru nu se face *pupăză* la cumătrie, ci se face *caricior* pentru mea, pregătit de cumătrul cel m; lre (de nul copilului). Cu, matrul mare taie o felie de pâine i la un carat al ei înfige o bucățică de lemn care întruchipează proțapul camilli. Pe fat a de deasupra feliei de pâine înfige patru bani (monede) de câte un leu în chip de roți la distanțe egale. Loculliber dintre cele patru roți se teme cu monede care

întruchipează pomostina camilli. Acest caricior cumătrul mare îl dă mea ei, dură care acest caricior este tras de proţap în lungul mesei i toţi mesenii pun în caricior bani dură care cumătrul mare îi strânge i-i precia mea ei". O asemenea formă de colac ritual o găsim des crisa, în alţi termeni, doar de Petru Caraman în studiul de fole, lor compara. Colindatu! *! romani, lavi. şi la alle p dar, în capitolul Colacil ceremonialz de Crallun şi colzndelel, la tlpul unelte-gosllodareşti, care se întâlne te ia bulgari. Când merge cu pupăză, mo a stimulează mesenii prill mici farse, la origine tot eu sensuri magice implicite: „Face i ea un copil din cârpe să-i dea i ei bani” (Boto ani, Leorda); „Vine cu pupăză moaşa i spline că are i ea un copil nebotezat. Poate aveţi nevoie de un secerător, lucrător, scriitor?” (Boto ani, Roman); „Copil de in elat n îi f<leut din cârpe sau este adus un alt copil” (Boto ani, Dângeni, Hulub). La Stroie şi, Zahare şi, Suceava, pupăză este „O găină sau un porumbel adus de mea pentru ca să-i dea na îi bani, jar la Suceava, Ciprian Porumbescu I Stupca: „În loc de copil o păcăleşte pe n, îi cia la masă un porumbel”. Uneori puptiza se închină mea ei cu o orăţie anillDE care se roşte te ia masa de cumătrie: „Va-nchina cumătrii Dumneavoastral o păsări di pl luncil Pin-fill scurmil Nu minincil Poftim primit i s-a vă fie de bine!” (Vladiceni, Birgaoani, Neamţ). Când puptiza îi este dată mea ei de na, se îndepline te următorul ritual: mea a trebuie să treacă anumite probe: probele iniţierii, în viziune magică, probe de divinaţie sau probe-pacaleli: „Pilla mea a nu joacă, nu prime te pupăză de la na. Ba i se cere să i clute mo a „(Boto ani, Calar i, Ple era); „s, şi nu i-o da mea ei pillă nu-i cântă: Pupigioari, pupigioaril De-a ajunge-n primăvaral Nu fiu cuibu t-oi strical Ori puii ți i-oj Ilia” (Boto ani, Curte şi, Băiceni); „Mea a trebuie să clute ca şi primească bac lui: Pupupill Dat I paralili amu” (Boto ani, Curte şi, Mănăstirea Doamnei).*

Credinţa pas. area-sujlet este pusă în evidenţă i în următoarea practică magică, cu valenţe terapeutice, notata de S. Fi Marian în Naşterea, informaţia fiind din Banat: „Dacă mor întruna copiii într-o familie, la cea mai apropiată na tere, se prinde un COCOŞ, de este runc, jar ci este prunca, O ştiina is imb aşa cu îmbrăcământul cu care a venlt cel non născut pe lume l se zice: «Dau cap pentru cap! chi pentru ochii Nas pentru naşi Gura pentru gura» în iruind toate ce se afla la om. Se face apoi o groapă în chilia Hilde a căzut copilhl când s-a născut i cosându-se ciocul animalului cu o aţă tare, se în & roapă acolo, punându-se în groapa o bucăţică de tămâie albă i alia neagră” 14.

Moartea păsării care simbolizează sufletul copilului „este întoarcerea la o stare primordială i perfectă, periodic pierdută prill reîncarnarea sufletului” 1 5, căci „... pentru societățile arhaice viața nu poate fi reparată, ci numai creată din non printr-o întoarcere la izvoare „16. Este vorba deci de o „moarte ritualică” i „a doña Intere”, cu transfer de suflet17.

Magia păsărilor de curie, cu deosebire a găinilor i-a cocoilor, în ideea de *pastire-suflet*, se practică i în ritualul de înmormântare.

Pasărea vie care se cia peste groapa groparilor că pomană de sufletill mortului, însoțită de cuvintele rituale „pe lumea asta să fie a ta i pe lumea cealaltă să fie a lui Ion” (care se roște te de trei ori) are menirea, în viziunea populară, să-i netezească drumul pe lumea cealaltă, mergând înaintea lui i scurmând.

Considerând i riturile de construcție la romani că rituri de trecere, foarte apropiate în sensuri magice, de toate riturile din ciclul familial, Ion Talo, în studiul *RUurile construcțiilor la romiini*18, citează câteva practici magice din Moldova (păstrate în Arhiva Ion Mu le-a), legate de aceea i credința în *pasarea-sujlet*: „Proprietarul prinde o găină i un cuco negru cărora le taie capul, trupurile lor Slut introduse într-o oală de lilt now pe care o îngroapă în vatra casei”, aceasta contează pentru „capul stăpânului sau a stăpânei”, se pisează cărbuni, busuioc i tămâie în sângele găinii tăiate, obținându-se un amestec pe care calcă tori ai casei cu călcâiul, crezând că astfel le-a murit moartea (Ia i, Costuleni). În mentalitatea populară, legat de magia oricărui început, mutarea în casa now înseamnă schimbarea norocului: luarea în stăpânire aduce moarte în familie, mai ales moartea mamei i-a copiilor (Ia i, Mogo e ti. Neamț.

Roznov, BII – juveni; Suceava, Bogciane ti; Vaslui, Ivane ti) i9. Informațiile noastre din Moldova din A.F.M.B. (Arhiva de Folclor a Moldoveii Bucovinei) atestă frecvent practică de a se da o *găină* vie peste prag, ca plată pentru sufletul celor din casă. Casa now nu trebuie să se ridice pe locurile Hilde se bănuie te că ar fi îngropați copii nebotezați, omonti de femei nemăritate pentru că ace tia se prefac în duhun rete, *mar Di*, jar sufletul lor iese, *zboarti* pe pământ i pe cine îl atinge, 11 săgeata i 11 omoară20: „Copiii născuți morți devin *păsări negre* i teapta câțiva anii Dumnezeu îi face i pe ei că pl e tilalți” (Bacău, Dofteana, Cucuiati); „Dacă-s născuți morți, pl lumea e alalți o zis ci și *fac* ni ți ciori negri. După ei moan masă, îi și fac ni te păsări albe i merg

în împărăția cerului” (Bacilu, Dofteana). În această reprezentare apare i opoziția fundamentală dintre *negru* i *alb*, dintre *rtiu* i *bine*. În pomul de înmormântare la copii se pun „hulubi din pine” (Ruginoasa, Dulce și, Neamț), „Scări di pini ca și zboari păsările. *Sufletu-i că o pastiri*. Ca un fluturi Slut acei morți în noi. A a am apucat obiceiul” (Vladiceni, Birgaoani, Neamț). Prezența *pillara* în obiceiurile calendaristice ni se semnalează din Basarabia la sărbătorile Crăciunului: „se adună vreo trei-patru persoane, iau cu ei o *ga*; *na vie* or; un *cuco*, un gânsac, uneori o pereche de colaci i se duc pe la alți gospodari de aceea i vârstă. În casa ei oferă gazdei pasărea, san colacii, felicitându-i pe ai casei cu prilejul sărbătorii, nu cântă colinde, ci claar rostesc câteva cuvinte de urare. Stăpânul casei le mulțumește, apoi, împreună stall rutin la masă. După aceea pleacă să facă acela i luem la alte case „21.

Credința în *pasarea-suflet* este prezenta nu numai în riturile de trecere, riturile de construcție, obiceiurile de început de an, Jar i în compartimentul folclorului literar: în cântecele lirice de jale copilul rămas tara de mama se închipuie o pasăre, ca să zboare pe sub pământ: „Așteaptă-mă fratioarel la să-mi crească aripioarel Aripioare de argintl să zbor la mamă-n mormânt”. În cântecul de înstrăinare al fetei măritate departe de casă apare imaginea *pasare-Jatil*. Mama nu o recunote: „Hu i pasăre de acoleal că tu nu e ți rata mea”. Un cântec lirico-epic din categoria baladei familiale este tipologizat chiar sub titlul *Fata blestematapasilre-pribeagil*.

Credem că datele inedite pe care Le-am adus în discuție, în legătură cu studiul unui vechi motiv din mitologia mai multor popoare, pot veni i în sprijinul unei idei lansate de Traian Herseni în *Forme strilvechi de cultură poporană romaneasci*¹²², privind posibilitatea studierii culturii populației dâns pre prezent spre trecut, dinspre materialele etnografice i folclorice, înregistrate încă pe viu, spre cele de altădată²³.

Note

3 Julius E. Lips, *Obir ia lucrurilor. O istorie a culturii omenirii*, Bucure ti

Editura științifică, 1964, p. 454.

4 Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Bucure și, Editura Meridiane, 1988, p.7.5 D.L.R., tom IX, 1975 (serie nouă), p. 516.

6 Informațiile sunt din A.F.M.B. – chestionare (anchete directe i indirecte). 7 A. Gorovei, *Credinți – i superstiții ale poporului român*,

Bucure și, Socec

1916, p. 132.

8 *Idem*.

9 Elena Niculita-Voronca, *Datinile...* 1903, p. 430...

10 *Idem*, p. 459.

11 *Idem*, p. 446.

12 cf. August Scriban, *Dicționarullimbii româneți*, I i, 1939, p. 440.

13 Petru Caraman, *Colindatulla romani, slăvi i la ale popoare. Studiu dE*

FDIC/or comparat. Bucure și, Minerva, 1983, p. 473 – 485.

14 reprodusă în A. Gorovei, *Credinți – i superstiții ale poporului român*, Bucure și, Socec, 1916, p. 205.

15 Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Bucure și, Univers, 1978, p. 117.

16

d 1. em, p.157.

17 vezii Lucia Berdan, *Moartea ritualică i-a doua na tere*, în „Tradiția românească”, Câmpulung Moldovenesc, anul I, 1992, nr. 3, p.17 – 21.

18 Ion Talo, *Riturile constructhlor la romani*, în vol. *Folclor literar*, II, Timi oară, 1968, p. 221, 262.

19 *Idem*, p. 254.

20 LA. Candrea, *Folc/or medical roman comparat. Privire generală. Medicina magică*, Bucure i, Casa școlilor, 1944, p. 153 – 156.

21 *Folc/or din câmpia Sorocii*, Chi inau, știința, 1989, p. 6, citat în articolu'] lui Nicolae Baie u, *Colindatul cu ocazia Crăciunului la românii din Republica Moldova – i Ucraina*, în „Tradiția românească” Câmpulung Moldovenesc, anti] I, 1992, nr. 3, noiembrie-decembrie, p. 4.

22 Traiap. Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească*, Cluj Napoca, Dacia, 1977, p. 338.

23 În dis tarea semnificațiilor simbolice, pe care le are *pasărea vie* în obiceiurile de na tere, nu am exclus i celelalte sensuri magice de bel ug i fertilitate, pe care le implica practicile augurale care se fac cu această ocazie.

I Gh. Pavelescu, *Pasarea-sujlet. Contribuții pentru cunoa terea cultului morților la românii din Transilvania*, „Anuarul Arhivei de

Folclor", VI, 1942.

2 James Frazer, *Creanga de our*, V.

1.6. Masa destinului

(Ipostazele ursitoarelor în riturile de trecere)

cercetătorului obiectiv, dadilasam la o parte toate implicațiile mistice, materialiste i privim aceste probleme prinprisma concepției celor care au cleat, în acest sellă, un întreg sistem de credințe-ceremonialuri-obiceiuri. În limba romană, cuvintele *Soartai Destin* Slut de origine latină, ambele însemnând forța sau voința supranaturală despre care se crede că ar hotărî în mod fatal i implacabil tot ce se petrece în viața omului, fiind sinonime cu *menire*, *noroc*, *predestinare*, *ursire*, *zodie*, *dată*, *parte*, *rânduiala*, *scrisă*, *soroc*, *stea*, *ursitoare*!

În concepții a țăranului român despre Univers (Cosmos în general) i existența, omul se consideră i traie te ca fiind consubstanțial unui adevăr esențial. Aceasta participate la taina ființei este dimensiunea fundamentală a destinului omului. Fundamental însă, credințele țăranului român în legătură cu destinul nu Slut fataliste2. Omul ia parte la întregimea cosmosului, precum i la permanentizarea acestuia... O notă a spiritualității romane ți-e sentimentul solidarității cu întregul „3. La na tere, la căsătorie, la moarte, în fiecare moment al existnței sale omul creează lumea, el ins i fiind un univers, un destin individual. Onto logic, oamenii sunt egali între ei, existențial ei Slut diferiți. Soarta îl particularizează pe om. Dumnezeu îi da sufletul, esența divi” na. Sufletul are un dublu celese, un alter ego sublim, care îi sluje te omului drept Teper i colaborator toată viața. „Sunt fiul pământului i al cerului înstelat” se afla scris pe una din tăblițele de aur din Petelia. Romanul crede că fiecare om are în cer steaua lui care se n te i moare odată cu el. „De soarta omului, steaua lui nu se desparte niciodată. Când îi este scris cuiva să i se întâmple o nenorocire, steaua lui se întunecă... Când omul moare, steaua i se stinge de pe cer căzând „4. Locuitorii din Ni – notează J. Frazer în *Creangă de auF* – cred că înainte de n tere fiecare om este întrebat de Dumnezeu, cât de mare sau de greu vrea să-i fie sufletul i i se cia un suflet având mărimea i greutatea convenită. Lungimea vieții unui om este proporțională cu lungimea sufletului sau. Da: că sufletul i-l cia Dumnezeu, soarta, destinul, ursită, acestea le dați ursitoarele, că zeități ale destinului trimise de Dumnezeu i hotaarea lor este irevocabilă („! pexorable

Că în toate disciplinele, i în etnologie numeroase aspecte semnalate i discutate de-a lungul timpului ridică serioase probleme cercetării de specialitate, probleme rămase în mare parte deschise și solicitând, pe lângă noi date, concursul altor discipline (lingvistil: 1, arheologia, filosofia, religia) i chiar al dintelor exacte: fizică, matematică.

Una dintre aceste probleme neelucidate încă pe deplin, legată de credințele predeterminate în mitologia mai multor popoare, este cea a ursitoarelor, că zâne (zeități) ale destinului. Aceste reprezentări mitologice feminine, aparținând unor structuri arhaice, comune mai multor civilizații străvechi, au fost ruse de cercetătorii romani, pilla acum, în relație cu tipul de credințe privitoare la destin ale vechilor greci (Moire) i apoi cu cel al romanilor (Parcei Fatum). A le defini, a le înțelege înseamnă, de rapt, a diuta *sensul existenței*, angoasa creatoare a tuturor miturilor, a tuturor religiilor, a tuturor filosofiilor i-a dintei inse i. Spre deosebire de ceea ce s-a scris pilla acum, disparat sau în relație cu alte probleme cercetate, afirmăm că ursitoarele, că zei tati ale destinului, nu vin numai la na tere pentru a ne marca existență pentru tot restul vieții, ci la toate cele trei man praguri de tinip i de vârsta ale existenței noastre: n tere-casatorie-inmormântare. Vom încerca, deci, să discutăm această problemă a destinului într-un întreg incuzând aspecte din toate cele trei mari rituri de trecere.

Ce este *soarta*, *destinul* în concepția țaranului român? Cine o hotăre? Cum o putem îndrepta cât de cât, dacă nu o putem schimba? Care este locul omului, cea mai re ita creație a lui Dumnezeu, „pater omnipotens” în această lume ordonată într-un anillDE fel? Sunt întrebări grave la care încercăm să răspundem de pe poziția

Fatum”, Vergilius). In sui Dumnezeu, ființa cea mai inalm, cu cele mai depline puteri nu poate schimba hotărârea ursitoarelor cu prin. vâre la soarta omului. „Destinul e mai puternic decât Dumnezeu”.

spline un țaran din Sticlăria (Ia it Aici apare o deosebire rata de M6 irele antice, care erau, totu’ i, supusele lui Zeus i executau hot Rrurile acestuia 7. *Noroeul*, la rândul san, nu se confunda cu *Soarta*, el este subordonat Sorții. Este tot o reprezentare mitică, care creează în jurul omului un spațiu favorabil. Prill noroc oamenii se pot asemana, prill soam ei se deosebesc profund. „Norocul sm la om cât floarea la porn” spline un proverb, în timp ce un – altul ne avertizează privind soarta: „Ce ți-e scris în frunte ți-e pus”. Acest din urmă proverb este în

legătură cu una dintre concepțiile filosofice analizate de Ioan Petru Culianu în vol. *Cultitorii în lumea de dincolo*, în cap. X, Hilde citează din tratatul *Pis tis Sophia*: „Destinul este predestinarea oarbă a acțiunilor de pe pământ, inclusiv ora morții... Cei 265 de miniștri cerești înseamnă numărul de ani cât sufl **l** va fi întrupat, pe între „8. „Norocul fiecărui muritor traie te într-o lume, Hilde va fi aceea, a norocelor. Clod se na te un om, i Și; **n** te i norocul lui. Ursitoarele îl întreabă: «Noroace, s-a născut u copil. Cum să-l ursim?» „9. Perechea dualism noroc-nenoroc reprezintă faze, etape în îndeplinirea destinului, a sorții omului. Termenul *noroe este* cunoscut în diferite limbi slave cu sellă temporal „la anul, la termen”, sau cu sellă juridic „cu menirea”. Doar în limba bulgară veche *narok apare* cu sensul arhaic de *ursitti sau menire*, fiind personificarea sentinței destinului său a sorții 10, în timp ce semantismul de *ursitti, menire poate* fi de origine tracă 11. La fel ca pentru ursitoare, cum vom vedea, ili continuare, mal detaliat i pentru *noroe se* rune un fel de măști a destinului: „La lăsatul secului de postul P țelul nu e bi De să se strângă masa, ci să se lase a acum s-a mâncat la ea, căci peste noapte vine norocul i mănâncă i el” (Grindu, lalomita) 12.

În mitologia indo-europeană ursitoarelor, că ființe supranaturale mitice, nevăzute, le revin rosturi comune: de a decide dacă momentul **n** terii este sau nu favorabil, când și cu cine se va căsători omul, când i în ce fel va muri. Deci prezența lor la toate cele tlel mari rituri de trecere din obiceiurile familiale este obligatorie, da! i la alte mari praguri de timp, de exemplu înspre Crăciuni Anu]

Nou, clod, nu întâmplător, se rractica anumite rituri de ursim, prin care ursitoarele erau invocate 3.

În concepții a populară, *nașterea* este primul pas al omului spre moarte, în timp ce moartea este considerăm o trecere spre o a dona na tere, spiritua] a. Tot cre tinismul s-a clădit ulterior pe această învățătură străveche, aducând *Moartea învierea* în centrul concepției sale culturale. Mai mult, indienii din India cred chiar că moartea este a treia **n** tere. *Soarta*, în concepția no astra populară, este considerată întotdeauna că referindu-se la întreaga viață a 0 mului, la felul cum se desta ura ea, în timp ce *ursită*, poate avea în unele zone, în special în Moldova, O referire mal restrânsă la o anume practică magică prenupțială, cu care se confunda ca înțeles. Sinonimia *ursitoare – ursite* o remarcă i S. Fl. Marian în lucrarea *Nașterea*: „Ursitoarele numite altminteri i *ursite* SHot tlel fete san mal bi De zis tlel zâne, care,

dura credința Ullom, viTI să croiască ursită „14, pentru că, mal apoi, să revină cu explicația: „*ursitoare i ursite*” zânele ce predestinează, ce sortesc; *ursitti-ursit* = persoanele predestinate a se însoți într-aolaltă „15. Și chestionarele Arhivei de Folclor a Moldovei Bucovinei (A.F. „B.) aduc atesmri pentru sinonimia *ursitoare – ursite*: „Sunt tlel *ursitoare care* viTI când na te nevasta: una îi dă viață, alta îi da norocul (căsătoria) i altă moartea” (Ia i, Valea Seacă); „Sunt tlel *ursite care* viTI una dimineața, una decuseara i una la miezul nopții, ca să se mărite san însoare” (Neamț, Birgaoani, Talpa); „Trei *ursite are* omu’. Dacă și nimere și cei dintâi e bille, dacă nu năcăjete” (Neamț, Grumaze ti); „Sunt cei’s.au cele care-i vor însoți în viață. Ele SUNT tlel la număr i viTI pentru a meni de bi De sân de fall” (Vaslui, Tanacu); „Sunt trei urși i viTI când văd că nu se mai mărita” (Suceava, Horodniceni, Bote ti). *Ursitoarele se pot* numii Zori: „Zorile viTI la geam i menesc copilul. SUNT tlel *ursitoari*” (I i, Ipatele, Alexe ti); „În zori de zi, dura ce s-a născut copilul. Ca să spună viitorul” (Suceava, Poiana Stampei).

Destinul, că tennell, este aproape exclusiv de circulație cultă i este mai far întâlnit în exprimările țjiranului roman. Prezența pe tot cuprinsul țjirii, cu aceea i pondere, credința în *ursitoare* la romani corespunde, prill conținutul san, trăsăturilor definitorii pentru aceeași reprezentare mitica indo-europeană enumerate de R.W. Bredich în Actele Simpozionului de la Helsinki (1964), cu observația de la popoarele romanice *ursitoarele* apar într-o ipostază complexă, exprimată prill identitatea *ursitoare = zâne*. Încă Dimitrie Cantemir în *Descriptio Moldaviae* (1714 – 1716), T. Fdincu i G. Candrea.

Romi mii din Munfii Apuseni (1888), S. Fi Marian, *Na: >terea la romani* (1892), Elena Niculitji-Voronca, *Datinile: și credințele poporului român* (1903), T. Pamfile, *Mitologie românească I* (1916) i după aceea mulți alții lie-au dat informații capitale Decesare înțelegerii acestor complexe zeități. La acestea putem adăuga, desigur, cum am racut-o deja pilla aici, informațiile prețioase din A.F.M.B., ancheta indirectă, dar i din cea directă, la realizarea căreia am contribuit i noi peste 28 de ani sperând să put em aduce mare parte din această informație în lucrarea despre *obiceiuri de na: >tere din Moldova*.

Apariția vieții este, după Mircea Eliade, în *Sacru: și profanu*¹¹⁶, misterul central allumii. N terea, după Fustel de Coulanges, *Cetatea antica*¹⁷, stabilea o legătură misterioasa între copilul non născut i toți zeii familiei. Majoritatea credințelor populare despre *ursitoare* le

percep că pe ni te ființe supranaturale, nevăzute, care sintrimise să împă casa o taină privind viitorul omului, dar care acestuia trebuie să-i rămână necunoscută. Zânele destinului fac O

menire necesară în ordinea firii, dar inaccesibilă muritorilor de rând. La na tere claar mo ei, supremă inițiată, îi este îngăduit să le audă; la nuntă, tot cea inițiată, de obicei, dintre bătrânele satului care nu vrăji de ursită, jar la înmormântare de bocitoare, care invocă i roagă Zorile să adaste: „Cine ascultă ursirea, moare de moarte năprasnică „18; „Nu Îi poate auzi, eli vineau ursitoarili rari și ții niminea... erau sfinți, nu li se vede și nu Îi auză niminea” (Mg.642, I.

6, Dulce și, Neamț, înregistrează Lucia Berdan 1988); „Câni Îi vedi? Duhuri, zâne. Di undi și Îi vezi? Eli viTI la geam” (Mg.650, I.

43, Vladiceni, Birgaoani, Neamț, înregistrare Lucia Berdan, 1989) „Sunt zâne i viTI în număr tara soț” (Ia i, Miroslave și, chestionar)

„Sunt ni te femei cu puteri mari, ni te zâne, viTI noaptea în care's –, născut copilul i-i menesc cum are să-i fie viața” (Neamț, Vii oară Agircia, chestionar). „Dacă copilul s-a născut în ceas bun zinel (

prind a cânta frumos i VOIDS, menind a bi De viitorul „19; „Sunt zim bulle și rele. Cele bulle îi prezic o soartă bulla, jar cele rele r ea (Bacău, Buhoci, Bijghir, chestionar); „Ursitoarele SUNT trei zâne că.

reviTI a treia zi după na tere să-i menească soarta copilului. Elt;

SUNT trei – cea mare, *ursitoarea*, care toarce firul vieții, cea mijlo. de *soarta*, care spune pățaniile noului născut i partea (soțul, șo, tia, n.n.) i-a treia, *moartea*, care râpe te firul vieții” (Gohor, Galați, ancheta directă Lucia Berdan, 1986). i pentru că ele torc viitorul, întâlnim în aceste credințe i interdicția torsului în serile după naștere conform principiului magiei homeopatice: „Se zice că marți sara viTI ursitoarili. Mama copilului nu trebuie sătoarei ci ursitoarili umbli i și nu și-ntâmpla ceva copilului. Marți sară la fereasti/ Culci-ți nevasti/ Marți sară la u i/ Culci-ți matu i. A a strigall ursitoarele la geam ca și nu maitoarei femeia” (Neamț, Dragomire și, Văd, înregistrate Lucia Berdan). Ursitoarele că zeități precre tine, care a catuiesc, cums1? unea inspiră. I n Chelcea? nta trelme precre: >ima (una a na tefil, una a nunin l alta a mortll) 010 cuiesc în „pădurea ursitoarelor/ la locuri curate/ de picior de om necălcate/ Cu flori semănate/ i de păsări cântate”.21 Mircea Eliade în tratatul sân de istoria religiilor considera, că, la origine, au fast probabil zeități lunare i ale na terii, dar au ajuns

să personifice destinul, acum Lună (considerată de romani marea zeiță a nărilor), printru faptul că este stăpână tuturor lucrurilor vii i călăuza sigură a D; lorilor „țese” to aște destinele. Cosmosul însuși, splende

Mircea Eliade în *Imagini: și simboluri*, este conceput că o țesătură, că o suprem rețea. Mari zeițe, ursitoarele devin stăpâne ale timpului, ale destinelor pe care le răuiesc după voia lor. Numărul lor, țara soț, de obicei trei sau Dona, i i are originea în credința că numerele nepereche SUNT de bun augur „Numero deus impari gaudet”.

splende Vergilius. „După ce au rostit ursirea o dată i au scris-o într-o artă numită *Cartea Sorții*, nu numai că trebuie să se împlinească”; i ea rămâne veșnică, nimic în lume nu e în stare să prefacă ce au nărit ele o dată „23. Romanii numeau și ei pe una din zânele destinului *Fata Scribunda*. Dacă menirea ursitoarelor nu poate fi schimbată, romanii cred că ea poate fi îndreptată îmbunindu-le pe zânele destinului cu ofrande sacre și invocații. Una dintre aceste ofrande „acre, obiectul unui întreg ceremonial, este și Masa *ursitoarelor*, pe care noi am numit-o Masa *destinului*, având în vedere că ea mare și în riturile de nuntă și la înmormântare. Ursitoarele vin la toate cele trei rituri de trecere pentru a veghea ele însele împlinirea ursitei. La naștere, moașa este cea care efectuează, de obicei, în întregime ceremonialul „Masă a ursitoarelor” sau „masă de lehuza” (Neamț, Cindresh, Vădulele, chestionar AF. M.B.), străveche practică de divinație și de augurare: „La venirea lor pe masă trebuie să găsească de toate cele: mâncare, băutura, haine, flori, pentru a le îmbuna” (Bacău, Filipești, chestionar); „Totul depinde de moașă care trebuie să pregătească o masă bogată” (Bacău, Răcăciuni, chestionar); „Ca să poată urși biele, se încarcă o masă cu diferite mâncăruri și obiecte” (Vrancea, Jitia). Atestările mai vechi din zone arhaice ale țării, pomenesc de alimente și băuturi rituale, nelipsite din toate riturile de divinație și de purificare: pâine (nedospita), sare, apă, miere (zahăr). „Moașă pune un păhăruț cu apă, O bucată de pâine, care se numesc *ursitoarele copilului*” (Bacău, Podu Turcului, Căbești, chestionar). Aceste alimente se pun pe geam, fereastra reprezentând pragul dintre cele două lumi: „Se pune pe geam o callă cu apă și o felie de pâine” (Vashti, Rogallă, chestionar). Apa aceasta are valoare purificatoare: „Cu apă se spală copilul și mama” (Neamț, Icușești, Balusești). Tot valoare

purificatoare întâlnim și în credința că acea furia nedospita pentru ursitoare „e hî De s-o facti o rată mare „24. Observăm că și la înmormântare acesy alimente și băuturi rituale se pun pe geam sau pe masă: „Atunci când moare cineva, punea pe masă un rahat cu horinca, mâncare pentru ursitoare. Vin și când moare un om, dar nu le poate vedea nimeni în casă „25. În Banat, Masa ursitoarelor se numește cina san câni. șoară ursitoarelor și este pregătită de moașă, care trebuie s-o termine pilla la m; ezul nopții, intervalul de cumpănă și de întâlnire a duhurilor bulle cu cele rele. În județul Gorj, pentru ursitoare se rune o azimă coaptă în spuza, unsă cu miere, sale, un rahat cu viTI, until cu apă, un ban de argint pe pâine, trei linguri de care se leagă cu mătase roșie flori. Moașa face nona închinăciuni și zice o invocație cafre ursitoare: „Sfintelor/ Bunelor/ Să v-aducă Dumnezeu curățel Luminatel Bune ca piineal Dulci ca miereal și line că apa „26. În județul Tecuci, dura Tudor Pamfile, în întâia seară se pun pe o farfurie bani, pâine, sale, un rahat cu viTI, dona lumânări și câteva fire de busuioc. Mama copilului și moașa au grijă se viseze peste noapte și să țină minte, jar a doua zi să tălmăcească acele vise, punându-le în legătură cu viitorul copilului. În cazul când moa – sa, sau mama copilului, nu visează nimic în noaptea când a fost pusă Masa ursitoarelor, copilul va muri.

În cel de al doilea mare fit de trecere *căsătoria*, pe care grecii o numeau *telos* = *consacrare*, jar ritul nupțial era asemănat cu cel al misterelor, apar din non ursitoarele, că zeități ale destinului, numite în Moldova, cum am observat deja, *ursite*. și acest ceremonial trebuie să transmită o taină sacră. Omul realizează în acel moment, cum consideră Mircea Eliade în *Sacrul*. și *profanul* „O adevărată mutație ontologică”. La căsătorie, ursitoarele apar în riturile prenuptiale, care și ele la rîndul lor aveau menirea de a îmblânzi destinul, jar rata punându-și brăul descântat sub cap își visă ursitul, așa cum moașa san lehuza visau ce va fi copilul în viață, cum va trăi. Într-o vrajă de ursita din Vilcea²⁷ se pun *punți*: dona ramuri de măr dulce, în formă de furcă (analogie cu furcă ursitoarelor). Cea care a pus punți în locuri ascunse și se împodobesc, l-am a vorbi cu nimeni, își visează peste noapte ursitul san „scrisă” ei; deci taina se transmite ope cale onirică, ca și la naștere. Vasile Scurtu atestă din localitatea Gherța Mare, judo Satu Mare, următoarea credința în legătură cu ursitoarele la căsătorie: „O rata tot a așteptat să vie petitorii să se mărite. După aceea o vinit

ursatoarele la fereasta. Iv o zis: «Mama io mă mărit, că o vinit ursatorile la fereasta, mi-o vinit oră!». Da IDa-sa n-o crezut și o zis: «Nu-i bai, dragă mamii, că nu ți-i mărită, că ești mică». \$-apai o fast musai să o mărite, dacă o vinit ursatorile „28. Elena Niculita-Voronca în *Datinile...* notează: „Ursitele sunt 9 femei, ele marita fetele, fac să moară nevestele. Ele totuna torc i? i destorc. Pentru fiecare ele lucra să-i vie parte a, torc zilele omului... viața i? i destorc i? i deapănă. Pe cine vrea 11 omoară „29. În Fagaraf? în cântecele rituale de ezatoare, pentru ursitul femeilor, sunt invocate Zorile, *cu* scopul de a solicita zânele destinului, de a le dispune favorabil, de a asigura condiții trecerii într-un moment calitativ noll, O etapă nouă, O stare nouă. Acestea sunt numite, în unele sate, „cântece de ziorit”, „de zorit”, iar actul cântării lor este desemnat prill termenul „a zauri”, despre care o informat-o are spline că înseamnă „a lira”. i în riturile de nuntă se face Masa destinului. I. Aurel Candrea în Graiu, *datini, credințe*30 notează în legătură cu o vrajă de ursita că se rune Masă: „În Moldova rata pregătei? te pe masă două tacâmuri și bucate, Iacute anume. Când bate miezul nopții, fata zice: VIS, ursitul meu/ Care-i dat de Dumnezeu/ VITI de stă cu noi la masă!”

În ceremonialul *înmormântării*, cel mai complex fit de trecere, numit i? i „marea trecere” (pentru caracterul ei irevocabil) întâlnim i? i aici invocarea ursitoarelor-zine i? i *Masa destinului*. Am văzut în T. Pamfile, *Mitologie...* I i? i în atestările noastre din A. EM. B. ca una din cele trei zine-surori ale destinului este numită chiar Moartea. Aceasta este ultima din cele trei, considerată cea mai rea, ea tăie firul vieții, decizia ei fiind imuabila. Unele credințe din Moldova o numesc, șchioapa”: „Din ele trei ursitori de la n-ai? tere, se zice că ultima e i? chioapa i trebuie să te supui întâmplărilor zicând: A a a zis chioapa” (Vrancea, Reghiu, Șindriliari, chestionar). i în cântecele rituale funerare *Zorile* sunt numite „Surori”, în variantele oltene „voi surorilor”, iar în cele bănățene „mândre, voi zânelor”. Zilla ultima a destinului, Moartea, apare în cântecele funerare în ipostaza „O zilla bătrâna/ Cu condeiu-n mina/ Cu hârtia-intr-alta/ Roagă, dragă, roagă J Pe tine să te treacă/ La vii, nu la morți” (Mg. 3093, Oltenia, Al. E.E. Bucurei? ti). Reprezentarea complexă mitica *Ursitoare-Zfne-Zori* este dovedită de numeroase credințe populate: „Zorile zic că-s ni te fete frumoase, ursitoarele” (Făgăraș, ALE. E. Bucure ti); „Zorile viTI tot ca *urslitori*” (Runcu – GOI, Olteilia, ALE. E. Bucure ti). Că i naf? terea i nuntă, moartea este i ea 4

taina, supremă taina și nu îi este îngăduit omului s-o cunoască.

IJ

cea mai frumoasă balada a noastră „Miorița”, taina morții îi est, dezvăluită ciobanului de animalul oracular, mioara năzdravana mesagera destinului. Taina se poate trans mite i? i aici pe cale oniri că Într-o variantă mioritică culeasă de la un informator din Mace donia (Grecia), mioriței i se arată în somn: „C-am avut o aratan: C-ai să mați la prânzul mare/ i că te-or răpune/ Când soarele apt] ne „31. În altă variantă culeasă de la fă erotii din Albania, mama: spline ciobanaf? ului: „Ianachi să nu mergi la oil Văzui visu-ți c-ai's mori „32. Tot de la fă eroti, în altă variantă, O pasăre în zbor îi ce munica ciobanului visul fraților: „O, măi frate de la munte/ Zile n mai ai tu multe/ Vestе îi trimit prill mine/ Frații tăi de la care care te visară aseară/ Te duceai pe cai străine/ Cale mare, cal lungaj Cale lungă far de umbră „33. Ciobanul nu poate opune rezi tenta, nici nu poate dezvălui taină, pentru că ai? a a fost trasat des! nul său: „... oaia i-a povestit ciobanului ursita (aici, moartea lu' n.n.) lui i el a înțeles că trebuie să stea gata de moarte” – spline u cioban din Gorj, jar cel citat anterior, din Sticlăria, l-ai? i, conside] că „Destinul e mai puternic decât Dumnezeu, de aceea nici paston din „Miorița” nu s-a luptat, ci a fiefă pe drumulursitei lui „34.

pentru Zori, că i? i pentru ursitoare se pregăte te o masă a destim lui: „Moai? a, cea mai bătrână femeie din neall, pregăte te o mă rituală pentru aceste ființe mitologice. Masa corespunde celei F care aceea? i femeie bătrână, moaf? a, care asista la n-ai? terea fiecan copil al neamului, O pregătete pentru Parcele care trebuiau hotărască satta noului născut. i într-un caz, i într-altul, mea păstrează pe plan magic legătură cu strămoa ele, reprezentate i mit prill Farce sau Zori. Strămoaf? ele asista pe noul născut la într: rea în viață. Ele asista pe «dalbul de pribeag» la integrarea în De mul celor morți „35. Rolul ursitoarelor nu încetează la moartea (mului, um o dovedesc cântecele funebre, ci continuă i în cealal viața, în lumea de dincolo. Astfel, zânele destinului, la moarte Zirile, sunt invocate pentru a îngădui „dalbului pribeag” săi preg; teasca Masa ceremonială: „Zorilor, Zorilor, Voi Surorilor, Voi:

Note

2 a se vedea Ovidiu Papadima, O viziune romaneasea a lumii, Studii de fo'/elm: Ediția a II-a, revizuita. Cu o postfață de I. Opri an,

Bucure și, Editura Sae Gillum, 1995.

3 Mihai Cazacu, *Divin și timan în spiritualitatea mmfmeasea*, Timi oară, Editura de Vest, 1994, p. 198.

4 Tudor Pamfile, *Cerul – i podoabele lui. După credințele taranului rom* [m.

Bucure și, Socec, 1915, p.175, 178.

5 James George Frazer, *Creanga de GUT*, II, Bucure și, Minerva, 1980, p. 98.

6 dura vol. *Miorița la daeoromani și aromâni*, de Tatiana Galu ca-Ci mariu.

Emilia St. Miclescu, Nicolae Saramandu, Tudor Ene (Texte foclorice), Bucure și, Minerva, 1992.

7 a se vedea Mircea Eliade, *Cosmologitj elena*, 1929, retipărit de Editura Paideja, 1993.

8 Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, trad. de Gabrielai Andrei Oi teanu, Bucure și, Nemira, 1994, p. 206.

9 Tudor Pamfile, *Văzduhul. După credințele poporului român*, Bucure și, Socec, 1916.

10 N. Gherov, *Raeenik na balgarski iezie* III, Sofia, 1977, p. 210.

11 Pandeles Olteanu, *Izvoare mitologiee-folcloriee și apoerife, învechi le monumente canonieo-juridice*, în „Memoriile Secției de Filologiei Literatura”, seria IV, tom. XI, 1989, Editura Academiei Romane, 1992, p. 39 – 52.

12 Artur Gorovei, *Credinți și superstiții ale poporului român*, Bucure și, SOGee, 1916, p.232.

13 Pentru acest aspect a se vedea date mai bogate aduse în discuție de Florica Lorinti Cornelia Belcinple că în *Insemne despre des țin în credințe și rituri populaâe la romani*, în „Anuarul institutului de Etnografiei Folclor «C. Brăiloiu»”, Bucure și, 1993, tom 4, p. 39 – 50.

14 S. Fl. Marian, *Nașterea la romani. Studiu etnografie*, Bucure și, Gobi.

1892, p. 15.

15 luer. ei t., p. 160.

16 Mircea Eliade, *Saerul și profanul*, Bucure și, Humanitas, 1992.

17 Fustel de Coulanges, *Cetatea antica*, Bucure și, Meridiane, 1984.

18 Tudor Pamfile, *Mitologie romaneasea* 1. *Dușmani – i prieteni ai omului*, Bucure și, Socec, 1916, p. 13.

19 A. Culea, *Datini și mundi*, I, p. 179.

nu pripiti să nu năvăliți Pilla i-o gatil Dalbul de pribeag! Un
cuptor de pinel Until de mai ail Noill buti de Villi Nouă de rachiu/ și-o
văcuța grasal Din ciread-aleasal să-i fie de masă i carul-carator".
Semnalăm într-un alt capitol, *Pasarea-sujlet în obiceiurile de naștere*,
formă rară de car (cărucior) a celui co lac ritual *pupaza-moașei*,
reprezentare simbolică întâlnită de noiln ancheta directă numai în
județul Neamț. Iată ca acum apare legătura și cu obiceiurile de
înmormântare, ceea ce ne întărește convingerea că numai considerând
moartea ca n tere în terea că moarte, tema na terii devine cu adevărat
cuprinzătoare. Argumente în acest sellă ne vin i din domeniul
arheologiei. Marija Gimbutas în *Civilizație și cultur. a36*, în capitolul
Spiritualitatea Vechii Europe, referindu-se la zeița n terii
„Atotdaruitoarea”, reprezentată ca pasăre i că zeița antropomoră,
vorbește de o dualitate a ipostazelor sale, funcția de a dăruia viața, dar i
de curmare a ei (moartea) – în paleolitic, iar începând cu neoliticul
timpuriu este „șesătoarea” i „torcătoarea” vieții umalie.
„Dalbulpriebeag”, la rândul lui, trebuie să transmită celor morți din
neam că Slut teptați de Mo i „Cu ulcele nail cu străchini de lapte și cu
turte calde cu pahare pline Cum le pare bine”.

Continuitate ontologică i permanenta înnoire a existenței, căci
„toți se nasc spre a muri i mărspre a sente”, cum zise-a Poetul.

(În concluzie, *Masa destinului* este prezentă în toate cele trei
mari rituri de trecere, că „Masă de lehușl” sau „Masă ursitoarelor” la
n tere, „Masa ursitei” în riturile de nuntă i masa ceremonială a
„dalbului pribeag” în obiceiurile de înmormântare, practică magică i
aeremonial de invocare i de înduplecare a destinului, lanț karmic în
care pulsează, deopotrivă, amintirea stramoilor, dar i damnarea. Din
când în dud, la întâlnirea Destinului cu Providența răsare că ni te stele
strălucitoare marile genii ale unui neam.

I *Dicționarul limbii române*, tomul X, Partea a 4-a, Litera S,
Editura Academiei Române, 1992, p. 1150 – 1152.

20 Ion Chelcea, *Credințe – i rituri legate de foc. apă și pământ în
cultură veche românească*, în vol. *Rățiune și credință*, București, Editura
știm (inca) Enciclopedică, 1983, p. 313.

21 Adrian Fochi, *Datini și eresuri populate de la sfârșitul secolului
al XIX-lea*, București, Minerva, 1976, p. 350.

22 Mircea Eliade, *Imagini și simboluri. Eseu de re simbolismul*

magico-religios, București, Humanitas, 1994, p. 142.

23 S. Fl. Marian, *Nașterea...* p. 158.

24 I.A. Candrea, O. Densușianu, T. Speranțea, *Graiul nostru I*, p. 9.

25 Fl. Lorint Mariana Kahane, *O ipostază a ursitoarelor în credințe și ceremonialuri*, în vol. *Folclor Literar*, II, Timișoara, 1968.

26 Tudor Pamfile, *Mitologie românească I*, p. 5.

27 Gh. F. Căiușanu, *Superstițiile poporului român în asemănarea cu ale altor popoare vechi și nouă*, București, Socec, 1914.

28 Vasile Scurtu, *Cercetări folclorice în Ugocea românească Oud. Satu Mare*), în „Anuarul Arhivei de Folclor”, VI, p. 157.

29 Elena Niculi (I-Voronca, *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*, II, Cernăuți, Tip. I. Wiegler, 1903, p. 1070; Elena Niculita-Voronca, *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, vol. I, ediție îngrijită de Victor Dumea, studiu introductiv de Lucia Berdan, Iași, Polirom, 1998.

30 I. Aurel Candrea, *Graiuri, datini, credințe*, București, Alcala, p. 95.31 din vol. *Miorița la dacoromâni și aromâni*, p. 211.

32 *Idem*, p. 221.

33

Idem, p. 225. WJ. OJJ!

34 lucr. cât.

35 M. Pop, *Marea trecere*, în vol. *Folclor literar*, II, Timișoara, 1968, p. 79 și urm.

36 Marija Gimbutas, *Civilizație și cultură. Vestigii preistorice în sud-estul european*, București, Meridiane, 1989, p. 96.

II. MAGIA ÎNTEMEIERII: NUNTA

MOTTO: *Telos* = Consacrare

Al doilea mare rit de trecere: *Nunta* se înscrie și el unui ceremonial care trebuie să transmită o taină sacră, cea a căsătoriei, ritul fundamental de întemeiere. Omul realizează în acel moment, cum consideră Mircea Eliade în *Sacru și profanul* (1992), „O adevărată mutație ontologică”. Nu întâmplător grecii numeau căsătoria *telos* (consacrare), iar ritul nupțial era asemănat cu cel al misterelor. Că cel mai complet rit de trecere, dintr-o etapă de viață ilif-alia, căsătoria înseamnă și ea un început, de existență, ca om complet (fizic și intelectual), a adăptat o întemeiere a unei „case de piatră”, care simbolic înseamnă o aezare și o întemeiere a „casei copilului”, a succesorilor de

neam (idee demonstrată i de Ion Ghinoiu în studiul despre „Casa de piatră” = „casa copilului”, în rev. „Datini” uf. 3 – 4, 1994). i în cazul nunfii, modelul exemplar este modelul cosmic: nunta cosmică, nunta cerului (element masculin) cu pământul (element feminin). După marii istorici ai religiilor, cosmogo, mă serre te drept model oricărui gest de a face, deci i n3șterii i nunții. fâoate riturile care intră înrsttuctura nunfii, Că mare rât de trecele, fâtau's b semnul sacrului! al magiei. Păstrarea unui plan magic (verbal i gestual) pilla – astăzi este rezultatul apartenenței omului la tradiție i la gândirea simbolică (cf. E. Cassirer, 1975). Magia, în cazul nunții, implica mai întâi o magie temporală: fillip formativ, fillip al desla urarii (fast san nefast), apoi o magie a spațiului sacralizat: cercul magic, ocolul miresei, drumul mirilor, ocolul mesei în biserică, pragul, vatră etc. Cele dona planuri: sacrul i pro95

fanul trebuie avute mereu în vedere pentru înțelegerea profundă a acestui mare mister al existenței: *nunta că îniemeiere...*

În cercetările din ultimii 30 de ani se punea cu precădere accentul pe spectacolul nunții, înțelegându-se prioritatea elementului profan: Îi neînțelegându-se, în rapt, că acel spectacol este structurat, în esență să, pe sacru. Disocierea sacru/ profan se conturează prill aceea că unele acte, obiecte: Îi gesturi au atât o existența cotidiană, nesolemna, cât i una ce conotează, simbolic, altceva: „Prill paradoxul ritului, orice spațiu consacrat coincide cu centrullumii spunea Mircea Eliade (în Eseuri, 1991, p. 25) – tot a acum timpul unui ritual oarecare coincide cu timpul mitic al începutului”, Trecerea pragului casei, care este un gest cotidian normal, este în cazul nunții, un fit cu ample semnificații, care impune gesturi speciale i un timp anume. Pragul este sfânt, este ȘtIIUS legat de cultul stramo: lilor: Îi de aceea impune o purificare. „Cel care se apropie fără a fi purificat va fi condamnat i dat demonului celui ran pentru a fi devorat” (Agrippa, *De verba mirifico*, cartea a II-a). În Roma antică, când mireasa intra în noua ei casă, îi era interzis să atingă pragul cu picioarele i era purtată în casă pe brațe (ne spline Varroll). Și astăzi există la noi obiceiul trecerii miresei peste prag, l-am că mulți să mai cunoască sensul arhaic al acestui gest simbolic. În Moldova, soacrele mai obi: inuiesc să pună pe prag o mătură, pe care mireasa dacă o ridică va fi gospodină, iar dacă pa e: lte peste ea e semn că nu va fi prea jute la treabă (ancheta directă, Dealu Morii, Bacău, culege L. Berdan, 1988). Semnificația actuală care se dă

acestei credințe nu o înlătura pe cea anterioară, mult mai veche, dură care mătura e investită cu proprietăți magice de a înlătura duhurile rețe. Aceasta credința se regăse: lte i în obiceiurile de na: ltele, când lângă copilul nebotezat se lăsă o mătură pentru a-l apăra de rețe, cât timp lipse: lte mama de lângă el. Un alt spațiu sacralizat (ca: Îi în obiceiurile de na: ltere) e *vatră*, lac sfânt, nude se cinsteau în antichitatea greco-romana divinitățile domestice: Îi în special Hestia san Vesta, zeiță a căminului. Mireasă, la intrarea în noua casă, dura trecerea rituală a pragului, trebuia să privească întâi spre *vatră* pentru a dobândi dreptul de stăpâna, *vatră* fiind sinonimă și cu ideea de *statornicie*: Îi *tradiție*. Sacrul, spune R. Caillois (1983), aparține că proprietate stabilă san efemeră anumitor lucruri san ființe, spații san momente. Orice individ aflat în stare de *trecere* dobânde te condiția de *persoană sacră* (după R. Girard, 1995). *Masă mare* de nunm este: Îi ea un moment sacralizat într-un spațiu sacru. Băuturile: Îi alimentele care se consumau aveau valoare de ofrandă rituală pentru a îmbuna zeițele destinului. De altfel, chiar în riturile prenupțiale se face o astfel de *masă a destinului*, similară, în argumentația noastră din capitolul precedent, cu *Masa ursito a relo r*. LA. Candrea, în *Grahl, datini, credințe*, p 95, notează: „În Moldova, rata pregăte: lte pe masă dona tacâmuri: Îi bucate racute anume. Clod bate miezul nopții, rata zice: «Vre, ursitul meu/ Care-i dat de Dumnezeu/ Vin de stă cu noi la masă!». Noaptea nunții, ritul esențial de întemeiere, este în viziune magică o priveghere sacră. Veselia, exuberanta excesivă a participanților din partea colectivității este semnul dezlănțuirii un or energii benefice, creatoare. Mirele: Îi mireasa, actanții principali, înfăptuiesc un gest magic, acela de *a face* care este a: teptat cu interes de colectivitatea participantă. Ritualul *camit*: în miresei este edificator în acest sellă, cu toate valentele simbolice care i se atribuie. „Vinderea zestre”, „ascunderea miresei” Slut alte acte rituale cu încărcătura magică, care trimit spre începuturi. Drumul mirilor, la 40 de zile dura nuntă (din non, intervalul sacru), numit i „drumul mânzului” (denumire ce implică în ea ideea de întemeiere: Îi de creaâe a unei noi existente) la socrii mici încheie traseul unei existențe a: ezate. Începută sub. semnul sacrului, nouă întemeiere este integrată social, prill toate prescripțiile rituale ce se efectuează i care diferă doar în nuanțe specifice de la o provincie istorică la alta. Nunta, ritul împlinirii depline: Îi a plămădirii unor noi existente, se leagă într-un cere

existențial de na: tele: Îi de moarte.

11.1. Violenta sacră – practică magică de întemeiere avea „boații rea” (paralizie, epilepsie), recuperarea lui pe plan magico-spiritual se putea face doar printr-o „a doua na tere „4. Una din aceste practici eratrece rea pe sub pământ, deci rel întoarcerea la

Terra Mater: „11 duc într-o pelinci, și sara sub o rădăcini di copac i-l trecea di trii ori pl didisupt... Groapa, cât și poate baga copchilu pl supt o rădăcini. Îl duce acolo, pelica aceea o rune gios i-l trece pl el, în pielea goali, 11 trece pl supt e, di trii ori, a trece – aceea o lăsa acolo, 11 învăluie în altili – al aduce acasi. Și face bini”.

(A. EM. B., Mg.665, I, 5, Glodu, Panaci, Suceava); „... O vinit O Mtrini la mama... O Iacut o găuri pl su’ pământ... și tree capilli cela noaptea la ora 12, și-l tree di ceea părți – acolo aștepta Mtrina i zice că prill trecerea asta și face capilli saTlates, era paralizat copilu” (Mg.665, I, 1), „Fac borti pl sub un deluț, 11 pietrece, aye boali ră, epilepsie. A a am auzit” (Mg.665, I, 14). Alteori, recuperarea nu se poate face decât printr-o *violentă*, savi ita ca act magic de transfer de suflet: „Dacă mer întruna copiii într-o familie, la cea mai apropiată n tere prinde un cuco, de este prunc, de este prunca, O găină i se îmbraca în îmbrăcământul cu care o venit cel non născut pe lume i se zice:

Dau cap pentru cap Ochi pentru ochi Nas pentru nag Gum pentru gum în iruind toate ce se afla la om. Se face apoi o groapă în chilia Hilde a căzut copilul când s-a născut i cosându-se ciocul animalului cu ață, tare se îngroapă acolo puindu-se în groapa o bucatică de tămâie aIM i alta neagră” s.

În cea de a doua etapă a existenței umane – întemeierea propriu-zisă: nuntă, violenta sacră, că practica magică inițiată, se releva în câteva momente ale ceremonialului, la care asista, practic, întreaga comunitate. Until dintre momentele de preluare a unui non membru într-o nonă familie, sân într-o nonă obte, se consuma la plecarea miresei de la casa părintească i luarea zestrei. Aceasta nu se poate face decât printr-o restabilire a echilibrului de forțe, O

În riturile de trecere I, cuprinzând cilul familial: na tere-nuntainmormântare, în cele de trecere de la un an la altul, de la un anotimp la altul, în riturile construcțiilor la romani2, se releva o străveche practică magică de inițiere i de întemeiere: *violenta sacră*.

După cum s-a demonstrat în lucrările clasice de istorie a religiilor i de mitologie, violenta sacră, că fit de întemeiere, sill la

originea multor mituri³. Riturile de trecere din ciclul familial SUNT rituri de întemeiere a existenței umane i de a ezare a ei în cadrele socioumane de comportament ale ob tei în care ele se deși oară. Violenta sacră în riturile de trecere implica sacrificiul (animalier, de obicei), bătaia, încăierarea, glceava, ceartă. Na terea, ca prim fit de întemeiere, este precedată de numeroase practici magice de protejare a comunității împotriva forțelor răului, care pot lua în stapi Dire Dona fiinș... Ca la orice întemeiere, comunitatea, prill practici Le magico-rituale de care dispune, caHill să echilibreze raportul dintre forțele binelui i ale răului, pregătind preluarea sub auspicii benefice a noului san membru. Trecerea din preexistents. În existents., savir ita prill n tere (ca act de violents. fizică), este privită ca un moment de cumpănă i de mare răspundere în viața comunității interesată să aibă membri sanato i. Mea a, că reprezentanță a neamului, care mediază această trecere, i i asuma i pe plan spiritual păcatul originar, reiterat cu fiecare nonă n tere, de aceea comunitatea o răsplăți te printr-o plată simbolică: *mf necile moașei* – O practică rituală de purificare i reintegraâe în viața ob tei. Preocuparea comunității de a avea membri sanato i se reflectă i în practicile magice de etnoiatricie, menite să corecteze o stare de anormalitate survenită la un moment dat (boală). Aceasta corectare în viziunea magico-rituala nu se poate face decât printr-o întoarcere la o situație inițială, simulată printr-o întoarcere la origine. Când un copil recuperaâe în plan material a ceea ce familia sau comunitatea pierde prinplecarea unui membru al ei. De aceea, acum se desla oară numeroase practici magice de înfruntare, dispută i violenta între cele două cete: ceata miresei i cea a mirelui, reprezentând două familii, sau două ob ți diferite, când mireasa este din alt sat. IDE la dispute verbale, probe de istețime în plan spirihlal, prezente în orații i strigături, rostite cu acest prilej de reprezentanții ambelor tabere, se ajunge la *violenșil*, că practica rituală inciatinata. Este o violență asumată în virtute a unui cod sacru, instituționalizat, la care mirele trebuie să se supună, sau să compenseze printr-o plată simbolică prejudiciul creat. Aceasta plată simbolică numită *vulpe, vadril, curcan*, trebuie plătită flăcăilor din satul fetei. „Mirele trebuie să se supună. În caz că nu se supune, între el i flăcăii din sat se stime te o mare gâlceava, dura nuntă, când fața i i ia zestrea de la casa părintească. Legau drumul, poarta, băteau nunt îi fugе nunul cel mare prill grădini. S-o-ntâmplat și răstoarni căruță cu zas tri în drum” (Boto ani,

Raciauti-Prut, Rediu – chestionar); „O fast o bătaie grozavi. A s-o ucis di pard era revoluții. Și dad o jucat fata, O distrat-o, O plătit pentru dânsa” (Boto ani, Răchiți, Coste și chestionar); „Nu și pute. S-o giudicat la tribunalla Boto ani pentru asta i-o ci tigmat flăcăii din satul feții” (Boto ani, Comi – chestionar); „Trebuie să se supună, de nu, îl bat i pe el i pe nunt îi străini, și nu li se dați fata” (Boto ani, Tru e și, Drislea – chestionar); „Trebuie să dea vamil, că altfel se iau la bătaie cu nunta îi leagă poarta, leagă drumul, nu-i dați voie să pLece” (Boto ani, George Enescu, Dumeni – chestionar); „00 trebuie să se supună fiind obiceiul pământului. Dacă nu se supune, flăcăii iistrica ogLinda, mobilă, îi pun sârmă ghimpată în cale” (Vaslui, Rebricea, Sasova – chestionar). Această practică rituală inciatinata este, la origine, O practicamagica de inițiere, prill care se verificau calitățile fizice, morale, spirituale ale celui care va fi capul noii familii. Această practică s-a constituit, prill repetare, în cod motal obligatoriu: „Dade a ci-i era mi. I perdi rangul dad nu cia, nu se mai ducea lumea la nunți” (Bacău, Oituz – chestionar); „E inos să fugă sau să o<: 0 leasca drumul” (Bacău, Balcani, Lud i – chestionar); „Mirele tre’. buie să cacia la învoială, dacă nu se întâmplă bătaie i scandal” (Boto ani, Ple ani – chestionar); „E și batjocorit jar mireasa cu zestrea este oprită de flăcăi” (I i, Sineți, Stome și – chestionar); „Se surune, altfel era udat cu apă” (Ia i, Pa căni, Sodomeni – chestionar); „Mirele trebuie să se supună, căci dacă nu se supune, el poate să fie certat, înjurat sau chiar bătut crunt. S-au văzut cazuri când mirele a fost bătut de a zăcut două luni” (Ia i, Miclau era, Butea chestionar); „N-ari încotro, ci altfel jest cu scandal și last pagub di mireasi Duma și scapi cu chelia-ntreagi” (I i, Moțca, Boureni – chestionar); „S-ar face de ru îne i s-ar isca, poate, i puțină bătaie” (Neamț, Bote și, Bartice și – chestionar); „Nu se poate. Asta se respectă” (Neamț, Bote și, Nisipore și – chestionar); „Lua bătaie zdravănă mirele i chiar nunta îi. De multe ori era pândit dura nunta i bătut” (Vaslui, Vulture și – chestionar); „Dacă nu se supu De, se iau la bătaie, este bătut, de multe ori legat i închis într-o casă” (Vaslui, Voineti, Obir era – chestionar); „... dad nu plate și mirili, pl te și nunu. Și isd i bătaie” (Suceava, Dragoie și, Lucace și – chestionar) 6...

Înmormântarea încheie în plan timan o existență fizică, dar ea continuă, în plan magico-ritual, că existența spirituală. Jocurile de priveghi, are se practică în cele trei zile cât stă mortul în casă, Stilt, pe de o parte, practici magice de inițiere, jar pe de altă parte, de îndepărt

are a forțelor răului care ar primejdi comunitatea. Valoarea lor inițiativă este demonstrată de faptul că Stilt practicate, în principal, de tineri, bătrânii jucând clar rolul stramoilor – *moșii* (de obicei pereche, *mOȘ* i *babil*). „Moartea este considerată supremă inițiere, începutul unei noi existente spirituale „7. În această accepție i înmormântarea poate fi considerată practică rituală de intemeiere prill experiența transmisă urmailor, pe plan spiritual, prill moși.

Analizând numeroasele jocuri de priveghi care se practică în Moldova, consemnate de-a lungul ani lor, observăm frecvența practicii magice rituale: *violenta sacril*. Unil dintre cele mai frecvente jocuri de priveghi, în Moldova, *mișcă* (*nișcă*, *tușcă*, *toașcă*, *motoașcă*, *ciușcă*), calista, de fapt, într-o bătaie a celor prezenți:

„... tineretujuca toa că – lua un tulpan negro, îl împlete, unu și azi piun scaun, cu fața-n jog i ceilalți stall la spatili lui. Unu lua toa că aceea i-i bilge pl spinări. Aciuala trebuia și gicească pl cel cari i-o trag. Dad nu glee, mai sta i-i mai trage o dați” (Boto anr, Darabani – chesti9 n-ar); „Și bat *tuștele*. Se pune o piatră într-o bucăți de pânzi i se lovesc oamenii ca să le villa a plânge” (Vaslui, Laza, Ri nită – chestionar). Era o probă de rezistență fizică i de istețime. Se simulau prill aceste jocuri de priveghi i etapele prin cipale ale existenței umane: na terea (că în jocurile de priveghi eu mă și de Vrancea) i nunta: „Faci nici i și joaci flăcăii i fetili. Vornicu aduce la sărutat rata lovind-o cu mi că” (Suceava, Frătăuții Vechi). *Mișcă* se folosea pe litrn bătaie i în alte jocuri de priveghi cu pedepse: *paiul* (păiuțul): „Când nu ghicete, este bătut cu că” (Ia i, Hele teni); *vinde pește*: „Se a ezau doi spate la spate pl un scaun lung și cu e că îi bătea pe cei din jur întrebând dacă cumpăra pe tele” (Ia i, Scânteia, Lunca Rate); *de-a oalele*: „Unu l i puni în cap o oali sparți, l i faci o *mnișcl* din cârpi împlețiți i când intra unul în casă, îl plesne te cu mai că” (Bacău, tefan cel Mare, Radeana). i la alte jocuri de priveghi se practică bătaia: *bâza*; Se leagă la ochi i trebuie să ghicească cine l-o lovit. Dacă fiU, rămâne mai departe să primească lovături” (Bacău, Podu Turcului, Giurgiuana); „Și face afară foc, se joacă *bâza*, băieții se brâncesc pe foc; se umbla eu pe te de vânzare, pune într-o geantă chii i dacă nu vrei să cumperi, te bate cu mi că” (Vrancea, Pute ti). *Moara*: „Mdrge cu un scaun i are o tavă i face zgomot. Nu cumperi o oala? Da cu batao. Se bat la palma cu curea” (Suceava, Moldovița, *Argel*). i, *Râsul*: „Un tânăr este ținut la ochi i are o mână la spate. Cei – Lalți llovesc la palma până ghice te cine a lovit” (Suceava, Bilca); „Fac o roată i zic: Ci,

ci, ci i se lovesc unul pe altul" (Suceava, Dragoe și, Lucace ti).
Pipelcuța: „O ulică de pământ care are țată, în urâtă cu un e mir (îmbrobodita) i pusă în bat. Întrebă: „Cy-ai Iacut astăzi? Am fost la p it!” Se spuneau foarte mul, e adevăruri. Se făceau că se iau la hârtii i-i dădea cu bătu-n cap. Făceau băieții” (Vrancea, Sihlea, Bogza). *Limbă de clopot*: „se lega unu în tinda de picioare, de coardă, îl bate cu pam” (I i, Tutora).

Puricele: „Învârte ți-ți purici! Nu VReau! Da di ci? Dacă cutări nu S1 duci și săruți pl cutări! cel numit trebe să și dud, altfel îi bătut di ceil anti” (Galați, Bal e și, Pupezeni). *șubetul*: „În ogradă se adu. nil. S-acata unu di altul, cari cum îl atingi, îl pocne și cu ni că” (Bacău, Vultureni, Godine ții de Jos). i în jocurile de priveghi în care apăreau *moșii*, ca reprezentanți ai neamului (*moș-baba*) se practică bătaia: „Și făceau din băieți o baht i c-un unche, și-m. bracau cu cojocul pe dog. Apoi făceau dintr-un tergar înnodat □ *primitea*. Mo: meagul strigă la baba: Potolinco? O bătea cu primi. teaua aceea, O caută de ouă” (Bacău, tefan cel Mare, Radeana); „Și face *moș* i *baht* Mo neagu aye un cojoc întors pe dog i □ coast în mână. Spune că el coasa ți iarbi i love oaminii” (Boto ani, Roma); „*MOȘ* i *babi* – apu mo u tot o pocne pl baht cu ciu ca-11 cap” (Boto ani, Corni); „Doi și făceau *moș* i *babi* – urâți, freteno i. Și băteau c-o to că (O cartofi legați c-o chingi într-o batistă” (Boto ani, Conce ti). Se jucai *Moartea*: „Cineva din bărbați S1 îmbraca morții Villi în cast cu coasa în mini, îmbrăcat cu cea ai alb, varnit pe față, san dat cu cretă, san cu Iarna albă de grill, cu ni te dinți mați Iacuti din cartofi... discinta într-o oală, și Leagi di cineva spunând:

— Gata leli (badi).

Mai Ioani (Marie), Vânturoi ți-a rânduit

8 i ți duci di pl pământ Ori ei vrei, ori ci nu vrei Adi capu' și ți-l tai!

I și rapedi cu coasa la gâtul acelu om. Coasa este invaliti cu cârpi ca și nu tai deloc. În timpul acesta, în casa și începi o încăierări între cel ce e și Iacut moarti i intri cel ce e ți propus ca și fie taia1 cu coasă”. Moartea este alungată, dând cu coasa în pământ i zicând a:

san

„Eu mă duc pe ceea lume Dar pl toți vă iau eu mini De nu astăzi
Chiar i mini

Că i mine-i potrivit

8 i ți i-a moaliea di gât”.

(Neamț, Petricani, Tirpe ti)

Caracterul inițiativ al jocurilor de priveghi este ilustrat și de faptul că multe din ele, prill schimbarea funcționalității, se regăseseră în repertoriul jocurilor de copii. Din exemplele citate a reieșit, credem, că violența sacra-practica magică de inițiere și de întemeiere, în riturile de trecere, a căpătat valoare de cod moral obligatoriu și prill extindere, în alte specii ale folclorului, a devenit cod cultural.

11.2. „Vânzarea simbolică” – O străveche practică magică în riturile de trecere

Note

Pornind de la unitatea structurală care leagă cele trei momente ale existenței umane: naștere-nunta-moarte, am observat prezenta, printre altele, a unei străvechi practici magice, comună celor trei etape, având în toate cazurile valoare inițiativă și ritualică – „vânzarea simbolică”. Extinzând investigația am putut urmări prezența ei și în riturile de schimbare a anotimpurilor: la Anul Nou – „vânzarea satului”, primăvara – „vânzarea armindenului”; poate și în alte rituri care nu au intrat deocamdată în aria noastră de cuprindere. Nu este exclus că mergând mai departe cu investigația să constatăm și în domeniul folclorului literar urme ale acestei practici: în colinde – vânzarea calului; în balada acel tip numit „nevasta vânduțit” (s-ar putea să fie mai mult decât o simplă vânzare, cum pare la o primă vedere, formală).

Nașterea, ca prima etapă, început de existență, este marcată de numeroase practici magice de preîntâmpinare a răului și detumare a sensului acestuia. Între aceste practici magice, majoritatea cu valoare terapeutică de îndepărtare a bolii, ea însăși este exponenta a acțiunii focurilor răului, Slut și cele legate de „vânzarea simbolică”. La această practică se recurge ca la o ultimă soluție de a feri copilul de boală, în cazul unui îmbolnăviri repetate și mai ales când familia în cauză a pierdut mai mulți copii și dorește să-l pună la adăpost pe copilul nou născut. Implicațiile magice Slut în acest caz mai profunde prill ancorarea în mitic. Practic, se prefigurează o întoarcere la origini, *ab initio*, printr-o „moarte ritualică” și „a dona naștere”¹. Copilul se dă pe fereastră, fereastra reprezentând „pragul” dintre cele două existențe: cea „neagră” din care vine copilul și cea „albă” – lumea locuită de cei ce viețuiesc. În dese cazuri copiilor li se schimbă și numele. După rostirea formulei magice „Pe lumea asta

1 cf. Arnold Van Gennep, *Les Rites de passage*, Paris, 1909; *Riturile de trecere*. Traducere de Lucia Berdani Nora Vasilescu. Studiu introductiv de Nicolae Constantinescu. Postfață de Lucia Berdan, Iași, Polirom, 1996.

2 Ion Talo, *Riturile constructiv la romani*, în vol. *Folclor literar*, II, Timișoara, 1968, p. 221 – 262.

3 cf. lucrările lui Mircea Eliade (în ordine cronologică): *Mitul reintegrării*

(1942), *Traité d'histoire des religions* (1949); *Le Mythe de l'Éternel Retour*

(1949), *Mythes, rêves et mystères* (1957), *Naissances mystiques* (1955), *Le*

Sacré et le Profane (1965), *Aspects du mythe* (1963).

4 Lucia Berdan, *Moartea ritualică – i h două /wetere*, în „Tradiția românească”, *Revista de folclor și spiritualitate populară*, anul I, 1992, noiembrie-decembrie, nr. 3, p. 17 – 21.

5 A. Gorovei, *Credințe și superstiții ale poporului român*, București, Socec.

1916, p. 205.

6 citatele sunt dură chestionare aflate în Arhiva de Folclor a Moldovei Bucovinei (A. E. M. B.).

7 Mircea Eliade, *Sacru și profanul*, București, Humanitas, 1992, p. 182.

8 existente în arhiva citată anterior.

a fie al mamei pe lumea cealaltă al tatălui” (care se repetă de trei ori), copilul este adus în casă pe un aș, considerându-se a fi un copil nou născut. S. Fl. Marian atestă pentru Bucovina: „Când un copil e apucat de boală grea, i se schimbă numele prefăcând o vânzare către altă femeie „2. Artur Gorovei se referă la o credință din județul Suceava (Broteni): „Când îți mărit copilul să-i vinzi pe fereastra altora și cu banii ce ieși pe din ei să cumperi lucruri de mâncare i s-a le dai de pomana. Copiii se vinde numai celor ce îi trăiesc băieții „3. Elena

Sevastos notează o practică asemănătoare din Muntenia: „De nu-i trăiesc copiii, pe copilul ce i-a rămas 11 vinde pe fereastra unuia norocos la copii „4. B.P. Hașdeu în chestionarul *Din obiceiurile juridice ale poporului românesc din districtul Bacău* consemnează obiceiul de a se îmbrăca copilul cu straie noi de către părinții lui și de a-l da pe fereastra părintelui de suflet, care i dă în schimb un ban. Copilul luat de

suflet nu se poate căsători cu cel adevărat al tatălui său. Arhiva de folclor a Moldovei Bucovinei (AF. M.B.) include numeroase credințe înregistrate în ultimii 25 de ani: „... am chern at o femeie din sat cari ari copii mai mulți i i-am spus piști geam, uiți it dau capilli men, ți-l vinci tiia i cum trăiesc ai tăi și traiasd-a men i ea mi-o dat mia doi-trei lei, ca și nu fi di pomani i ea mi-o zis: și-l trăiasci! i i-a schimbat i numiți ca și traiasd „6 (Bira.

Neamț). „Vânzarea simbolică se poate, peste dtiva ani, anula printr-o *răscumpărare*, în Bucovina i\ Maramure pilla în apte ani, la *colaciune*, când părinții copilului duc cumatrilor colacii de botez „7, jar în U gocea românească, Satu Mare, „copilul vândut când se insaara san se mărită să descumpara” s.

Concomitent cu practica rituală *vânzarea pe fereastră* se practică i *datul de pomană* a copiilor bolnavi, cu aceleași conotații de etnoiatrie: „și cia pl geam, i și faci un colăcel și i și cia pomani și cu lumânări și cia... Îi schimbi numiți... Ca și trăiasci capilli, ca și aibi noroc l. cap la și te ia d': CJ3 ira, Neamț); „... i ciala zi i b da proste 11-l cia map Ol pl U 1 d (Sagna, Neamț); „1 – 1 ciaclea dl trei on pl geam” 11 (Hociungi, Moldoveni, Neamț).

Nunta, cel mai complet fit de trecere i de întemeiere, include în complicatul san scenariu, cu substrat mitic în aproape toate momentele, i „*vânzarea simbolică j*”. Ea se include primei fazei a acestui fit de trecere, care cuprinde *riturile de separație*, cu rolul de a scoate individul din existență normală, introducându-l într-un timp anorma112. Deci face parte i din *riturile de inițiere*, care 11 pregătesc pe om pentru o altă etapă a existenței sale. Substratul magic i ritual este implicit. Această secvență ritualică se desfășoară la plecarea miresei de la casa ei, când se desparte de merlin! familial formativ i va intra în altul, de întemeiere a propriei existente, într-un alt univers familial, de obicei în cel al viitorilor socri, a căror familie o va perpetua. Familia fetei, care cedează un membru din comunitatea sa, împreună cu bunurile aferente (zestrea necesară noii întemeieri) pretinde reprezentanților celeilalte familii (vorniceii, în frunte cu mirele i nunul) să „plătească” zestrea. Secvența se poate deși ura în cadrul unui dialog punctat cu numeroase elemente cronice, umoristice, parodice, evidențiind o dispută verbală în acel i timp proba de istețime i de spontaneitate; de veritabil; – întrecere între cele doua comunități: „Da i mie de papuci/ *Gât* i eu am tors la buei” (Suceava, Bosanci –

chestionar AF. M.B.). (fu; te verba de o simbolică recuperare în plan material a ceea ce familia sau comunitatea pierde prill plecarea unui membru al ei. De aceea, „plata” simbolică se face către rudele miresei (surori, frați, matu i) sau chiar fete i vorniceii din anturajul ei i către flăcăii satului, din colectivitatea cărora se desprinde. „Sill o rucia de-a miresei cu un băț de-a curmezi u și nu da voie să scoată zestrea” (Bosanci, Răchiți, Coste și, chestionar AF. M.B.); „Un frate de-a 1 miresei s-atine înaintea mirelui să nu iet zestrea pini nu cia bac i „(Neamț, Zâneți, Traian – chestionar AF. M.B.); „Închid porțile i-i cer să plătească mireasa i zestrea s-o cumpere” (Bacău, Huruie și – chestionar A.F.M.B.); „Mirele scoate bani i plate te fetelor i femeilor și chiar miresei. După ce mirele platete, este lăsat să ridice zestrea rânduită miresei” (Bacău, Selent, Cucuiati – chestionar AF. M.B.). Are lac chiar O „împăcăciuni” (Ia i, Ruginoasa – chestionar): „La ieire pe poarta nunta este oprită de tinerii satului care cer *vama* pentru petrecerea Iacuta miresei cât a fost fata” (Boto ani.

George Enescu, Dumeni – chestionar); „Îi încuie poarta i ca să poată le i trebuie să le plătească. Le este ciudă că au pierdut o rata.

I când treci cu zastreia trebuie să plătească. Mirele când intra în casa să ia zestrea, trebuie să plătească la o soră de-a miresei” (Bacău, tefan cel Mare, Radeana – chestionar); „Când e luată mireasa, se plate te flăcăilor din satul respectiv. Mirele este supus unor pedepse: să cânte că cucoul, e pus să sară un ani” (Galați, Nicore și, Polalla – chestionar). De la dispute verbale, probe de istețime în plan spiritual, prezente în orații i strigături, rostite cu acest prilej de reprezentanții ambelor tabere, se ajunge la violentfi că practica ritualica îndătinata 13. Mireasa ins i trebuie „plătită” flăcăilor din satul ei, cei care au scos-o la bora, au dus-o la jocuri etc. „Plata” simbolică pe care trebuie s-o dea mirele se numele, în Moldova, *vulpe*, *vadra*, *curcan*. Obligatoritatea acestei practici este instituționalizata în virtutea unlit cod sacru: „Mirele trebuie să se supună. În caz că nu se supune, între el i flăcăii din sat se stime te o mare gâlceava, dup3. nunta, când rata i i ia zestrea de la casaparințească. Legau drumul, poarta, băteau nunta îi fugе nunul cel mare prill grădini. S-o-ntâmplat și răstoarni căruță cu zestri în drum” (Boto ani, Rădăuți-Prut, Rediu – chestionar); „Trebuie să se supună fiind obiceiul pământului” (Vaslui, Rebricea, Sasova – chestionar). Această practică ritualica s-a constituit, prill repetare, în cod moral obligatoriu: „Dădea ci-i era ru mi. I perdi rangul dad nu dă,

nu se mai ducea lumea la nunți" (Bacău, Oituz – chestionar). În deși urarea de mare amplitudine a momentului *Masă mare* (care s-ar integra riturilor *de marginalitate, de graniță*), când individul prill constimarea unor alimente ritualice se contaminează cu „sfințenie”, reintegrindu-se simbolic în mitul creației inițiale, se deși oară o altă secvențfi a practicii rituale „vânzarea simbolică” i anume „vânzarea găinii” (*a clo, ytei*) închinata nunului. Acesta trebuie s-o cumpere i s-o împartă tuturor nunților. Reamintim sensul etimologic originar al cuvântului *a cumpăra*, din laț. *campară* (din con + păr)

= egal, asemenea 14. Cumpărând acest aliment ritual nul, asemeni unei divinități inițiale, împarte alimentul obținut cu greu (uneori dura o tocmeală) nunților, reintegrindu-i simbolic i inițiatice sensurilor primordiale, contaminându-i pe toți, conform principiului magiei homeopatice, cu bel ug, bunăstare (*găină* fiind simbolul bel ugului, fecundității). Aici sensurile inițiatice sunt i mal pro. funde, nul (sau mirele) trebuind să treacă probe de istețime, pentru a nu fi păcălit i-a preda mirelui *găină* pe care acesta, la rându-i, trebuie să o rupă dintr-o singură mi care, u, rmarit de întreaga comunitate, care participă activo „Mirele trebuie s-o rupă în două, să fie atent să nu i-a fure, d rād de el” (Neamț, Grintie – chestionar); „Nunu o platete, O târguiete” (Vrancea, Corbița, Rădăcine ț chestionar); „Nunu da bani. Împarte găină la toată masa. Nuna le dădea găină cu pine i nunu cu gin” (Galați, Țepu – chestionar); „... dad nu i-a plate te en cere, și mal face ci o întoarce. Și oferi alții s-o cumpere. Rupe găină i-mparte nunul i nulla la toate mesele” (Bacali, tefan cel Mare, Radeana – chestionar); „Vornicul care aduce găină prime te din partea nailor bani” (Bacău, Pârjol, Base ț chestionar). Tot în riturile *de graniță* intra i *dishobotatul miresei* (luarea voalului de pe cap). i aici intervine practică magică pe care o discutăm, caei voalul trebuie „cumpărat” de n, ca să fie pomana ei. Voalul se ridică pe beți oare (rămurele de măr sau de prun) i se joacă. Atunci el poate fi cumpărat i de alții (care devi11 na, și de vaal). În acest moment observăm că rolul inițiatice 11 are n-a, cea care „leagă” mireasa la cap cu o basma, sau un batic, suc care se pun bani (simbolizând norocul, prosperitatea): „Hobotu se scoate la licitație i 11 ridică cel care dă mal mulți bani” (Bacău, Dofteana, Largă – chestionar); „De către alte persoane care devi11 tot na îi lor” (Neamț, le e și, Bartice ț chestionar); „N a mare vine să ia valli. Da se-mpaca pentru vol mireasa eu n-a i la zestre se tocmesec, da’ cu frații, surorile

mișesei. Stolnicu platete. Că. re cum vine i rune banii joacă volul” (Neamț, Bote și, Bartice și chestionar); „Nun a îi rune banii în păr mișesei, apoi îi rune un ba. tic i-o leagă. Volul 11 gioaci pl bețe dot vorniceii. Rudele dați bani (Galați, Gohor – chestionar). De altfel, echilibrul pHitilor i al cheltuielilor (la propriu) se realizează pe parcursul întregului ceremonial al nunții, pentru că ambele colectivități, care participă, să-i distribuie, dt de cât egal, contribuția.

Înmormântarea încheie în plan timan o existență fizică, dar ea continuă, în plan magi co-ritual, că existența spirituală. Jocurile de priveghi, care se practică în cele trei zile cât sill mortul în casă, slut.

1) e de o parte, practici magice de inițiere, iar pe de altă parte, de inuepartare a forțelor răului care ar primejdui comunitatea. Valoarea lor inițiativă este demonstrată de faptul că Slut practicate în principal de tineri, bătrânii jucând clar rolul stramoilor – *mo.*) *îi* (de obicei pereche, *mo.*) i *baba*). „Moartea este considerată supremă inițiere, începutul unei noi existente spirituale” 15. În această accepție i înmormântarea este nu numai fit de trecere, dar i practică rituală de întemeiere, prill experiența transmisă urmiilor, pe plan spiritual, prill mo i. În unu din cele mai frecvente jocuri de priveghi, *aha și mOșneaul*, ei doi protagoni și îi intmehipează pe stramo l, ascen entll sangvini ai mortului 16. Se simulau prill aceste jocuri de priveghi i etapele principale ale existenței umane:

nașterea (că injocurile de priveghi cum și din Vrancea) i *nunta*:. „Faci o nici i și joad flăcăii i fetili. Vornicu aduce la samtat rata

I lovind? cu i că” (suceava

„F tautii V chi – ch stio ar). „Vi zărea SIm le-a” apare ca prachea magica l III Jocurile de priveghi *eștel* cu trei personaje: pe tele, vulpea i negustorul. Vulpea cumpăra pe tele de la negustor (atestat în această formă la

Bacău, Că în Moto era, sendre și, Podu Turcului, Fichite ti). Be poate observă prezența unui personaj animalier (vulpea), tot în legătură cu spiritul stramoilor și cu animalul totem: *Vinde pește*: „Se ezau doi spate în spate i un scaun lung și cu o t că îi bătea pe cei din jur întrebând dacă cumpăra pete” (I i, Scânteia, Lunca Rate – chestionar); „... se umblacu pe te de vânzare, rune într-o r geanta chii i dacă nu vrei să cumperi, te bate cu mi că” (Vrancea

Pute și – chestionar); *Vânzătorul di pești* (aște stat la Vaslui, Ro le și.

Gura Idrici). Unjoc mai complex este *calul* (*cai, căluți*) cu varianta *să cămilă* (*Canila*): „Se răceau doi băieți mascați, puneau două lemne pe spate la amândoi, pe lung, unu pe un umăr i altu’ pe un umăr. Al treilea călare, sus pe lemn, tot mascat, îi rune o oală de lut în cap la cel de dinainte i el c-o măciucă îi sparge a oala în mijlocu casii undi era măriți. Alții, pl di margini, *îl tocmea* pe cal. Când nu-i convenea pretti, spărgea oală: Decât c-un oft, mai bini c-un cal mort” (Bacău, Ștefan cel Mare, Radeana – chestionar). Precizăm că *art* este un cuvânt învechit i popular care desemnează o monedă de valoare mică, adică zece parale 17. Uneori cuvântul nu mai este perceput corect de informatori i apar variante rimate: „Cât dai! Un leu i opt/Dedi un leu i opt/ mai bine calli mort” (Neamț, Icu e ți – chestionar). Acest joc de o mare vechime este răspândit pe întreg teritoriul Moldovei; cu siguranță i în alte zone. „Doi băieți Slut legați spate în spate cu o curea, stall aplecați, pe ei un tal i unu dilare. În carli calului și puni o oală. Unu 11 *vinde* i unu 11 cumpări i pentru că nu-i da prețul, 11 omeara, îi dă cu bâta în oală” (Suceava, Frătăuții Noi – chestionar); „Se pun bețe pe umerele la doi băieți, se suie until pe bețe (*călare*). Un copil din casa 11 cumpăra. Un copil e cu calul de bot i-l vinde. Cere pretti! mai întâi se cere scump. Apoi searle pretti! La urmă zic: Decât un leu i-un ori/ Mai ghine să-l văd mort. și apoi cel de pe bețe cade trântit jos” (Vaslui, Punge și, Topore ți – chestionar). Varianta numită *Cămilă* permite alte dezvoltări: „Doi camilli se îmbrăcau în cojoace i imitau o cămilă cu două cocoa ei mers legănat. Cu cămila venea un om care ținea într-o mână un băț, jar în virful lui o oală de lut. Until din cei prezenți întrebă: Bade, vinzi cămilă? / O vând/ și dt ceri pe ea? / Decât oi dă-o c-o pară, mai bini carli i-a crapa. Atunci lua oala din bat i-o trântea de pământ, apoi plecă” (Boto ani, Sulița, Drac ani – chestionar). O variantă la fel de amplă întâlnim i la Bacău, Orbeni: „Și statuiesc patru camilli și faci *camili*. Ace ți paint oameni ies afar! din odăi, cauți două lemni, dar nu prea groasi, ia o ulcici într-un bat i și a azi un om în fati i altu’ în spații Îi și puni celi două lemni pl limen. Deasupra lemnilor și azi un om cu bățul i ulcica-n virful lui i i6 – o cheli di oai. Celălalt om ia un cojoc ’ntors pe dos pl el – o d’iciula-n cap. Apoi intriln odăi 1 omul din [au zici: Di vânzări Îi canila oari? / Di vânzări/ i cât ceri pl 6? / P h, și vezi ci-i buill di lapți llaptili faci smântâni mulți i-i tinari i cer scump pl ea. Cei doi oameni se iau la ceartă i spun: lei pl ea un leu i-un ori? / Decât și iau un leu i un art, mai bioi și-ni văd calli Dietl mort. i și-nfurii i da cu

ciomagu-n ulcici spărgând ulcica din vârful bățului pl cari o ținea cel di pl lemn. Atunci ace ți oameni trântesc pl oamini din giur i ies afari". *De-a oalele*: „Merge cu un scaun i are o tavă i face zgomot. Nu cumperi oala? Da cu bota” (Suceava, Moldovița, Argel – chestionar). Uneori *vânzarea* era cu pedepse. La jocul *peștele*, cumpărătorul întrebă: „citi chili i-l dați?” casa-i dea la picioare cu un băț (Galați, Munteni – chestiooar). Lovirea i spargerea oalei de lut era legată i de credință veche conform căreia omul e din țarină i se întoarce în țărână (principiul similitudinii). De aceea, clod se scotea mortul din casă, se obi nuia să se spargă, în urmă, O oală de lut nouă, pentru a nu mai muri nimeni în acea gospodărie. Corelația *riteredința populară* trebuie mereu făcută, pentru că „Fiecare obicei tradițional se fundamentează i se dezvoltă pe o credință sau un grup de credințe „18, cum observă, pe bulla dreptate, Vasile Tudor Crețu în lucrarea *Existența ca întemeiere*. Am insistat în mod deosebit asupra acestui ultim fit de trecere, *moartea*, pentru e, în desla urarea lui, fiecare moment are semnificație sacră i obligativitateaefectuării tuturor actelor rituale îndătinat pune corimnitatea la adăpost de acțiunea maleficului. Fiind un fit de trecere într-o altfel de existență (spirituală), conform tuturor credințelor, *moartea* și *înmormântarea* presupun o amplificare a riturilor de inițiere, care trebuie efectuate de cei prezenți la priveghi, pentru a se elibera de spaimă postexistenței i-a se reintegra în normalul din care acest fit i-a scos pentru cele trei zile de priveghi (veghere la savlire a tot ceea ce este îndătinat). Zgomotul, orgia, violenta 19, care însoțesc de cele mai multe oriaceste jocuri de priveghi, reprezintă o integraâe simbolică în haas, în indistinctul primordial, reactualizând „confuzia”, „totalitatea” de dinainte de Creație, Noaptea Cosmici-i. Aceasta *regresie în indistinct e* necesară pentru a regăsi totalitatea originară de unde a izvorât viața diferențiată20.

Din cele prezentate până aici a reieșit, speram, raportându-ne mereu la ceea ce spun informatorii chestionați, că „*vânzarea „simbolică* este o străveche P

5, dica magică, inclusă în toate riturile de trecere că rât de iniție re. Fiecare *trecere* reprezintă o *vamă*, care trebuie plătiții pentru a ac ce la următoarea etapă: Paca la n tere aceste „vânzări” simbolice au și o conotație de etir piatrie, pentru a corecta o anume să re de anormalitate i reintegraâe în normalul firesc al existenței, lantllltii i moarte această practică magică este preponderent inițiatica. La nunta

Slot accentuate valentele de vigoare fizică (mirele sau noul trebuie să treacă anumite obstacole), de istețime, spontaneitate, Decesare noi întemeieri și de echilibrare printr-o „plată” simbolică a doua comunități. La înmormântare prevalează în această practică magică conotațiile de violență fizică, verbală, ceea ce ca inițierii, în acest caz, un caracter mai radical. „Vânzarea” simbolică presupune, credem, în sensurile ei profunde și o schimbare a ființel. Trecerea ei dintr-o stare în alta, fiind „plătiții” i evaluării simbolice, e ca și cum ar deveni o nouă ființă; ar fi o nouă ipostază care trebuie adaptată, simbolic, unei noi deveniri (în cazul n-ului și a nunții) sau unei noi existențe (spirituale) în cazul morții.

Considerăm că practica rituală pe care am urmărit-o pila acum (i care poate fi completată și cu informații din alte zone ale țării) se înscrie între actele rituale de mare vechime, cu sensuri inițiatice, magice i se raportează la un univers familial sacralizat dar păstrat i astăzi pila la cele mai evaluate civilizații.

Note

1 Lucia Berdan, *Moartea ritualică \$; a doua naștere*, în „Tradiția românească”, Revistă de [olclor i spiritualitate populară, anul I, 1992, noiembrie-decembrie, fir. 3, p. 17 – 21.

2 Simeon Florea Marian, *Na: jterea la romani. Studiu etnografic*, București.

Gobi, 1892.

3 A. Gorovei, *Credinți: îi superstitii ale poporului român*, Bucur și, Socec.

1916, p.74.

4 Elena Sevastos, *Călătorii prin Țara Românească*, la i, Tip. Națională.

1888.

să „Columna lui Traianu” III, 1882, iulie-septembrie, nr. 7 – 8, p. 411.

6 A.F.M.B. (Arhiva de folclor a Moldovei Bucovinei), Mg. 636, I, 14, Bifa, Neamț, înregistrează Lucia Berdan în 1988.

7 S. Fi Marian, *lucr. cât*.

8 Vasile Scurtu, *Cercetări folclorice în Ugocea românească*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, VI, 1942, p. 123 – 300.

9 A.F.M.B., Mg.637, I, 25, Bira, Neamț, înregistrează Lucia Berdan în 1988.10 A.F.M.B., Mg. 638, I, 6, Sagna, Neamț, înregistrează Lucia

Berdan în

1988.

11 A.F.M.B., Mg. 681, 1, 38, Hociungi, Moldoveni, Neamț, înregistrează Lucia Berdan în 1989.

12 Arnold van Gennep, *Les Rites de passage*, Paris, 1909, Ed. Leach, *Culture and communication. The logic by which symbols are conected*, Cambridge University Press, London, 1979.

13 Lucia Berdan, *VIO – lenta sacră – practică magică de întemeiere*, în „Echidistante”, Revistă editată de Institutul European pentru cooperare culturaltiintifica, I i, nr. 6 – 7, iunie-iulie 1993, p. 29.

14 *Dicționarullimbii romane* (DLR), p. 983.

15 Mircea Eliade, *Sacrul: II Profanul*, Bucure i, Humanitas, 1992, p. 182.16 vezi C. Eretescu, *Mă: jtile de priveglli – origine, funcționalitate*, în „Revistă de etnografie i folclor”, tomul XII, nr. 1, 1968.

17 *Dicționarullimbii romane* (DLR), tom VII, Partea a 2-a, p. 322.

18 Vasile Tudor Crețu, */: existența că întemei. ere. Perspectiva etnologică*, Timi oară, Facla, 1988, p. 36.

19 vezi nota 13.

20 cf. Mircea Eliade, *Mil: II Mistere*. Cap. VIII. *Pământul-Mama: îi hierogamiile cosmice*. Traducere de Mariai Cezar Ivănescu, în vol. *istorii neelucidale*.

1987, p. 212 – 219.

11.3. Pragul, u!} a, poarta existenței tăimbolismul celor trei obiecte pe care ne propunem să-l detaliam aici prill exemple din culegerile mai vechi i din cele contemporane, lacute de noi, în teren, în ultimii 28 de ani, este unul cu impucații profunde pentru viitoarea existenifl: el desemnează locul de trecere între două lumi, între cea necunoscută i plină de mistere... i cea cunoscută, supusă un or convenții sociale, între două stări.de vârstă, de timp, de spațiu, dintre întuneric i luminal. Este vorba, apoi de un simbolism inițiat, marcând trecerea de la profan la sacru. Ianus, cel cudoua fete, zeullatin al inițierii în mistere, era stăpân al celor două u i, care fac trecerea de la pământ la cer: *ianua inferni* i *ianua coeli* (Poarta Infernului i Poarta Cerului). Pragul are i el rol } l de spațiu de recere înspre exterior (profanul) i interior

(sacrul) lAtrece pragul însemna mai mult dedi a trece de a i roam a i într-un univers în! i. m) sacralizat, a t de zeii casei i-a te așeza

im licit sub rotecția stăpânului casei. e aceea în vechime fiecare prag era împodobit cu însemnele casei sau ale templului recerea peste prag im linea o urificare a co ului, a sufletului, sim o lza e O Îi ăștia de a ași este el, pentru prima dată u at de cin sau-descaltindu-te la intrare, sau ind est un foc purificator. îmbolismul pragului este strâng legat i de cultul stramoilor, cărora li se aduceau în fiecare an of ran de pe prag. „Cel care's e,<ip. ropie l-am a fi purificat va fi condamnat i dat demonului cdu! rău pe Iltru a fi devorat” (Agrippa, *De verba mirifico*, cartea a II-a). J.G. Frazer în lucrarea *Folclorul în Vechiul Testament* observă că respectul pentru prag i teamă de a nu-l atinge se regăsesc la populațiile barbare că i la cele civilizate. Romanii atribuiu pragului un caracter stlnt, de aceea îi consacraseră un zeu propriu, un fel de portar divin, numit Lummentinus. Mulți primitivi credeau că pragul este bântuit de spirite, care vor să se insinue. ze în interiorul universului timan. Aceste credințe au persistat pilla la popoarele moderne. În Lituania, clod se construie te o casă, sub prag se caza o cruce de lemn, san un obiect ce există în familie de mai multe generații, deci care are un caracter sacralizat². Clod treci pragul, trebuie să-ți faci semnul crucii, jar în unele locuri se crede că trebuie să te aezi pe el. Locuința, dura Mircea Eliade, este sanctificam pentru că ea este la scară mică „imago mundi” i lumea este creație divină: „Se reler: în însă i structura locuinței simbolismul cosmic «imago dei» „3 grragul, în credința tuturor pop relor enmpene, este lor, l du!}... e! u! e eh. bar za drumul acestora spre mtenorul sacrahzat<t. În oDicemnle de n tere, în primul mare ceremonial de trecere, în riturile de separație preliminar, foarte mul, e credințe popt Ilare se referă la interdicția pentru femeia însărcinam de a sta pe prag. După Artur Gorovei⁵

„Femeia însărcinam să nu stea jog pe vreun prag, căci po ațe veni, în urmă-i, vreun vrajmă sadea cu toporul în pragul pe care a stat i atunci face copilul cu buza tăiată” i „femeia însărcinată să nu cumva să doarmă pe pragul casei, căci i se lasa copilul în prag i e greu de ea” (Țepu, Tecuci). Aceasta credilita se regăse te bogat reprezentăm în mărturiile contemporane din culegerile noastre de tefen, din întreaga Moldova⁶: „Femeia însărcinam, dacă sm pe prag, zice că ar na te un copil buzat” (Bacău, Sascut, Pince ti); „Să nu stea pe prag, ca să nu le întâmpine ceas rău în prag” (Boto ani, Mitoc, Horia); „Nu se sm în pragul îi ca să nu stea copilul mult în piptece” (Vrancea, Dumitre și, Bice ții de Sus); „Să nu stea în prag, pentru că se împiedică copilul când

ajunge să meargă în picioare” (Vaslui, Blage ti); „Dacă vrea să aibă copil frumos, să stea în fiecare durninica a sarcinii în pragul îi să se pieptene” (Bacău, Berzunți); „Peste prag esc toate spiritele i bulle i rele; pentru a-l feri pe copil” (Badiu, Livezi, Oră a); „Că nu poate n țepina a nu bate pragul cu chiciorul” (Bacău, Vultureni); „Dacă stall, trebuie să dea cu piciorul în prag i să zică de trei on „Hai pragule c-o să fac” (Ia i, Covasna, Costuleni); „Nu se trece prill rata unei femei însărcinate, ci și opere ți copilul în prag” (Vrancea, Vidră);

„Din cauza ursitei. Dacă stai în prag i-l faci cineva ursiți, it bați cuiu-n prag” (Ia i, Târgu Frumos, Coste ti); „S-e deoahe i nasc greu” (Galați, Movileni); „Oricând nu-i bi De să stai pe prag. Daci mininei sti Dd pe prag, îți mininci norocul. F femeia gravidă să nu stea pe prag ci na ți greu” (Sueava, Fundu Moldovei); „Da vânt rău peste copil” (Baeau, Huruie și, Capote ti); „Să nu dea răul în ele” (Baeau, Vultureni, Valea Saleiei); „Ca să nu îi întunehine ceasu cel rău” (Boto ani, terane ti); „Din cauză că locul nu este curat” (Boto ani, Vlădeni, Brehuie ti); „Și nu tai lemni pl pragu îi ci faci copilu’ eu buza mieti” (Galați, Gohor); Să nu se uite copilul cruci „(Galați, Ghidigeni); „Daci-i un copil ineruci at, în trei durniniei și sugi pe prag, când trag clopotele de la biserică” (Suceava, Vatră Moldoviței); „Să nu stea pe prag, și liche ți diavolul di copchi 1” (Galați, Rediu); „Piști prag tree mulți i-a teapta mult pillante” (Neamț, Poiana Teiului, Petru Voda); „Nu-i bi De pentru că o gașe te vânturi rele – «Uciga-l crucea» „(Ia i, Miroslave ti); „Fam greu vitele la casa la care sill” (Suceava, Mănăstirea Hurnorului); „Femeia însărcinam nu’trebuie să treacă sub zăvoare, pe sub prag, ci nu ere ți copilu” (Suceava, Vlrna); „Se zice ea peste prag tree multe i apare la copil ceva rău” (Suceava, Moldovița); „Nu-i bi De să stea, se opere te copilul în prag. Nici pe sub gard să nu treacă, nici pe sub lacăte, că n-a te greu” (Suceava, Ulrna, Lupcina); „Sunt vorbite de lume” (Vaslui, Coroie ti); „Se nasc copii cu năravuri” (Vrancea, Străoane, Repedea); „Face copilul u ernie” (Vrancea, Tănăsoaia, Costi a); „Dacă femeia însărcinată sui în prag, copilul care-l va fi te nu se va marita (însura) la vreme” (Bacău, Căiuți); „Nu na te pilla nu va bate cu pieiorul în prag” (Bacău, Filipeni, Brad); „Pentru ea iese copilul eu picioare crăcănate” (Bacău, Scorțeni); „Că nu mai are e pilul somn, îi pl ere somnul” (Baeau, Tamra și, Gherdana); „Să nu nască doi gemelli” (Boto ani, Dângeni, Iacobeni); „N te copilul tara grai” (Galați, Vârlezi, Crăie ti); „Les băieții cu vederea încruci am” (Galați, Firtaneți, Viile); „Cre ți capill

cât a „(Galați, Schela); „Ca să fie păzită de orice rele” (Neamț, T că, Neagră); „Sill copilul în pragul n terii” (Neamț, Borca, Să prag impllnta un cuțit mea ele din Macedonia i din Istria, ca să nu se apropie duhurile rele de copil. Tot a, dar filra fir.ro u fac îndată după ce moare omul. Cuțitul, ori toporul rămân în grinda sau în prag, trei zile pilla se întorc oamenii de la îngropăciune” lo. Este momentul să notăm aici, pentru a sublinia corelația n tere-inmormântare, început-sfi it, două credințe aromâne ți culese de Dumitru Cosmulei: „Dacă se na te un copil în aceea i luna când s-a întâmplat să moară cineva din acea familie, copilul e închis într-o cameră, ca să nu vadă mortul, ori i se atârna de brill o cheie” (Selia) 11 i „Dacă se întâmplă să fie un copil nebotezat, în familia în care s-a întâmplat moarte, el vă rămâne mult”. „După ce a născut, în Bucovilla, se bate un canaf de Una.ro le deasupra îi jar în Istria se impunta un cuțit în pragul casei, ca să nu se apropie duhurile rete. În Macedonia, se pune deasupra u îi un fir de ață albă i altul.ro u răsucit „12. „Dacă n te o femeie, apoi se leagă la poartă o cordea.ro le, ca să nu fie deocheata „13. „Când n te o femeie, se bate un canaf de lână.ro le deasupra îi (Bucovina), sau se impunta în pragul casei un cuțit, ca să nu se deoache copilul i să se apropie necuratul de el „14. Tot a „la casele unde rata o vacă, înspre Crăciun, se pune la grajd un lanț, după ce în prealabil fusese pus la pragul casei i au trecut peste el colindătorii, ca să nu se „strice” vacă. La Băița de sub Codru, la pragul grajdului se pune alături de lanț i un topor i sare „15. După cente, „bucuricu i „casa copilului” și-ngroapi la pragu u îi să nu se prindă nimic de copil, d¥ lehuza” (Talpă, Birgaoani, Neamț, înregistrează Lucia Berdan în 1989, Mg.650, I.

11). După ce mea a tăia buricul copilului (rât de separare), 11 înnodea i lllasa să se usuce pilla îi cădea capătul. Apoi acesta era legat cu ața? cu lanțug i se păstra pe me terșrinda, sau sub pragul îi pilla ce copilul împlinea vârsta de 7 ani 1. Cu această ocazie se efectuează i practici magice de augurale (menire) i de protecție a lehuzei: „Buricul ce carte la copilul mic, se învele te bi De i se baga printr-o gaură de la podelele casei (lângă prag) de voim că următorul copil să fie băiat. Dacă yom pune buricul sub coarda, sau în vreo crăpătură, va fi rata copilul următor” (Covlirlui) 17. „În pragul basa); „Na e greu femeia însărcinată care stă în pragul îi” (I i, Hârlău, Pircovaci); „Se inadu copilul” (Ia i, Belce ti); „Se întoarnă copilul” (I i, Sirețel, Berezlogi); „Vine copchilu în praguri” (Suceava, oldane ti); „Trude ți mult” (Vashli,

Ivane ti); „Ca să poată na te e pusă să dea cu piciorul în prag” (Vaslui, Murgeni, Schineni); „Face copilul, cu buza despicată” (Vrancea, Boghe ti); „Li trăsne te Dumnezeu” (Vrancea, țări tea, Scânteia); „Pac copiii cu capul mare i nasc greu” (Vrancea, Gura Calitei); „Fac fete multe pentru că pragul este tăiat” (Vrancea, Jitia); „Îi chéri laptele” (Vaslui, Zorleni Simila); „Pentru ca să nu fie copilul încruci at „(Vaslui, Danești); „Ci sta copchilu în prag la n târi” (Vrancea, Tătăranu, Bordeasca Veche); „Nașterea-i oprită în prag (nasc greu)” (Vrancea, Străoane, Muncelu); „Nu-i bini și șadi femeia însărcinați pl prag... când vrea și nasci nu poate și nasci” (Sălătruc, Darmanești, Bacău, înregistrează Lucia Berdan la 8 iulie 1984, Mg. 624, I, 12); „Ca să nască UȘOR, da cu picioru-n prag, c-o trecut piști prag” (Todireni, Stanița, Neamț, culege în 1988 Lucia Berdan, Mg. 635, I, 32); „Când miștea lasa a deschist. Ca și nasci or” (Vladiceni, irgaoani, Neamț, înregistrează Lucia Berdan la 6 mai 1989, Mg. 650, I, 43). Cu această ultimă credința am trecut în riturile liminare de prag. „Dacă o femeie nu poate naște cu înlesnire, în unele paâti din Transilvania mo a da de trei ori cu piciorul în u „7:

„Când o femeie nu poate să nască, bărbatul ei ocolește casa cu toporul în mână, sau împlânta două topoare cruciș în vreun stâlp al cerdacului, ori într-o grindă, ori în prag. Tot așa se face și când omul nu poate muri... Poporul crede că duhurile rete stall împotriva și cauta să le alunge” g. „Pentru a naște Ușor, dădea cu piciorul în prag” (Bacău, Bârsanești, Albele); „Ca să nască Ușor, să sară peste treipraguri” (Botoșani, Răchiți, Costești); „Ca să nască or, să dea cu piciorul în Ușii, în masă” (Vrancea, Dumitrești, Biceștii de Sus); „Când se n te un copil, se împlântă în pragul îi un cuțit și se pun în leagăn două ace, pentru ca să se împiedice strigoii și să nu se apropie de copil „9; „Îndată ce se n te copilul, mo ele bat o bucată. de fief deasupra ușii. În Transilvania – un topor în prag și tot în casel se face o gaură astupată cât un clop de lemn. Acolo, mai ales la cel dintâi copil, mulge puțină țâță pe o bucată de pâine „adăugând trei boabe de piper, trei de tămâie, puțină sale i un peție din ita murdară. Se leagă to ațe într-o zdreanțăi le îngroapă acolo. Se îngroapă la prag ea aeolo-i talpa casel i zice: Când se va muta talpă, atunci să se mute țâță, san, atunci să se mai ducă țâța mea când oi scoate eu ce-am băgat aici „18. Aceste credințe reflectă caracterul sfânt al pragului, însemnul casel, locul unde se adună suflete] e stramoilor, când Slut pomeniți, depozitar al tuturor energiilor celor ce locuiesc acolo. În basmele noastre populare este frecvent întâlnit motivul că

eroul, pentru a prinde puteri supraomenești, îi cere mamei să-i dea țâță sub prag, sau sub talpa casei. Caracterul sacralizat al pragului, legat de simbolismul trecerii, se reflectă și în numeroasele practici magice de etnoiatrie, care se efectuează pe pragul casei, pentru a scăpa copilul de anumite defecte fizice, psihice, sau de diferite alte boli: „Dacă se naște vreun copil cu vreun semn, apoi e bine că mama lui să-l jete și să-și vedeze cu dinții pe pragul îi pe când toaca îl trag clopotele pentru liturghie și să-l lingă de trei ori pe frunte zicând: Precum trece sunetul clopotelor și al toacei, așa să treacă și semnul lui” 19; „Primul, dacă are vreun tic să-l alăpteze mamei pe prag, când va toca la liturghie și-i va trece” 20; „În cea dintâi duminică de la nașterea unui copil să-l dea mamei tităție pragul îi să nu capete la pînă arșă” 21; „Dacă copilul născut are semne pe corp, primele să se săptămâni, mama să-l alăpteze stând pe pragul casei și să-l dea țâță cruci, să se gândească la ce a privit, cât a fost gravidă, și dacă și-l aminte atunci dispar semnele” 22; „Pentru somnul copilului și duci cu el, sta pe prag și îi dai când tragi clopotul la biserică și să-l dea acum și duci sunitul clopotelor și să duci plânsul de la copilul meu, asta duminică dimineața și noaptea să mergi cu el afară, să arăți la luni, tot așa acum mergi luna pe cer, și să mergi, și duci plânsul” (Doftana, Bacău, înregistrează Lucia Berdan în 1987, Mg., 629, 1, 3); De „rău băieților” „și discinti duminică dimineața până să nu toacă papa, pe prag și puț și zici: Papa toacă / Rău de la baietu meu săd” (Sirețel).

În i, înregistrează Lucia Berdan, Mg, 78, I, 15). În descântecul de speriat, cules de la Țibucani, Neamț, se spune:

„Și sparietă cu cuțitul I-oi săpă

Afară piști prag I-oi da și cinili-n guri I-a lău”.

(Mg. 226, I, 28, culege Lucia Berdan, în 1976). În alt descântec de speriat, cules de la Ciprian Porumbescu, Suceava, se destina printre, înainte de apusul soarelui, eu spata, eu cuțitul și cu mătura.

În descântecul de strâns la copii (= colici la copii), înregistrat la Ștefan cel Mare, Vaslui, destina toarea săpă:

„M-am pus pe prag M-am uitat în jos M – am uitat în sus M – am uitat la vală M – am uitat la dială înspre sări săsări”.

(Mg.175, I, 26, culege Lucia Berdan în 1974), pentru scârțitura (= luxație), la Zăneți, Neamț, deschide la prag, dintr-o carne și tindi și lua cociorva și sprijini și punct pârția scârțită pe prag și și punct picioru’ pe loc unde era scârțitura și și sprijine în cociorvi. Zice:

— Ci vrei.

Doi băieți di gemini Sau picior sclintit?

— Nici băieți di gemini Nici picior sclintit!

E aYe ascuți dot băieți di gemini i aye leac. Di trii ori” (Mg.

65, II, 17, înregistrează Lucia Berdan în 1971). Tot pentru aceea i boală, la Valea Oilor, Bălțați, I i „it punct pl prag cu milia și cu chiciom dar a pl mini i al freci. Dimineața”. (Mg. 345, I, 29, culege

Lucia Berdan în 1979). La Gage și, Bolote și, Vrancea, se nume te „Di călcat”:

„Dadi-i un copil încruci at, în trei duminici să sugă pe prag, clod trag clopotele de la biserica „(Suceava, Vatră Moldoviței); „Se rune sub prag un ac cu păcură, ca să nu faci copilul foci (= eczema alergică)” (Boto ani-Roma); „Dacă nu te copilul cu păr [Fe corp] aduci trei oali cu api, din trei locuri diferite, le pune-i pl pfag, ți-a azai cu spatili la eli, Îi vărsai cu calciu, și cu apă din al treilea, scăldai copchilul i-l descântai” (Boto ani, Conce ti).

Ursitoarele, dura o credință din Munții Apuseni „eli vin dura n tere la i ursesc” (satul După Piatră) 23. Numerosul grupaj de practici rituale, care pregătesc botezul copilului i efectuarea lui sub bulle auspicii, face parte din riturile de integrație, care implică i ele numeroase secvențe magice. Trecerea copilului peste pfagul casei, pentru a fi dus la botez, presupune ieirea într-o iulie plină de vibrații magice. De aceea, actanții acestui ceremonial i i iau măsuri de precauție Decesare i la ducerea copilului la botez, i la întoarcerea de la botez, clod copilul va fi integrat propriu-zis în familie, că persoană cu Dulle propriu, recunoscut de colectivitate: „Când se duc cu copilulla botez pt; n foc i toporul sub prag, ca să fie copilul vrednic că toporul „24; „În Camena, când pomesc cu copilulla botez, pun foc sub prag i apoi tree, ca să fie copilul vrednic, sănătos ca focul „25. Exemplele citate ilustrează clar un fit de purificare, prill foc, la pairea pragului i de augurare pentru viitorul membru al familiei. „În Prusia Osticai Westfalia – spline Gh. F. Ciau ianu – cei ce se duc cu copilul să-l boteze trebuie să treacă este o tură i o secure, pe pe pe g, pentru că copilul să fie în de vra]1. La fel se crede 1 III Austna” 6. Aurel Iana, care publică în 1889 credințe de na tere din părțile Oravitei, pomenea de practică de aplecare a copilului, spre a atinge cu capul pragul de jos al îi înainte de a le i, sau a merge la botez, ca să nu se prindă deochiul de el zicând: „Cum se a caza pragul sub lume, sub tara, a să seeze deocheatulla cel

noli născut", urmăm de scoaterea copilului pe fereastra din casă, rostindu-se formulă magică: „Cum se ține fereastra de casă, a a să se țină i noul născut de mumasa „27. Teodor T. Burada în *Obiceiurile la μm; terea copiilor poporului român din Macedonia*28 descrie următoarea practică magică de etnoiatrie în legătură cu botezul: „Dacă într-o fallilie măr coFiji, este obi. În}. ca mo a să ia copilul indam ce s-a născut, l-am să ție mamă – l ducă la biserică, să-l lase în pragul u îi pentru ca să-l găsească cei ce vor le i din biserică, atunci cine vrea să ia copilul găsit i-l botează, mo a sm ascunsă, vine la n i spline a cui e copilul acesta, 11 duce acasă la mama lui i aceasta 11 înfiază, că i cum ar fi un copil străin”. AIM practică magică, tot din aceasta categorie, descrisă de Teodor T. Burada: se ia copilul i se aruncă pe fereastră în brațele cuiva i apoi mama se face că-l cumpăra, cu 5 sau 10 Faâale aducându-l în casă, nu pe fereastra pe unde l-a scos, ci prill o alta, sau pe 29. Emil Petrovici notează această practică

„Nici doi copii di gemelli

Nici picior sclintit

Îl calci, pui picioru' pl prag i-l calc di trii ori” (Mg. 96, I, 11, culege LUCI a Berdan în 1972). Într-un descântec de sirius (= colici, rahitism), de la Fântânele, Focuri, la i, se spline:

„S, adeun cuco negro pe prag

Cere pâine i sale

Noi pâine i sale nu i-om da

I-om da plânsorile.

Suschinaturile

și ofturile lui (cutare)

În aripi le-o luă

și-n nouri o zbură

(Cutare) să rămâie curat.

Luminat.

Cum Maică Precista l-o dat”.

La Dulce și, Neamț, în descântectul de strânsoare se spline:

„Cuco negro sadi-n prag Strigi beri, mâncări

...Eu i-am dat plânsurili Durerili, strigările”.

magică de la românii din Țerbia: „La întoarcerea de la botez dați copilul tatălui pe fereastră „30. Vasile Scurtu o gașește în Ugocea românească: „La întoarcerea de la botez dați copilul tatălui pe fereastră, jar acesta îl închide rutin timp într-o ladă ca să hie gazdă,

bun că lada și să tacă că le, să nu plângă „31. Această practică rituală poate fi pusă în legătură cu o veche practică magică de etnoiatrie: datul de porn ana a copilului b. olnav pe fereastră: „Ciala sill afan și i-el da pl geam și-i spuni cici: «Piasta lumi și fii al meu și pl ceila Hi lumi și fii a tău» și ciala zici bodaprosti și i-l da înapoi pe uști” (Sagna, Neamț, înregistrează Lucia Berdan în 1988, Mg. 638, I, 6). În Lituania, când se aduce de la biserică un copil care tocmai a fost botezat, tatăl îl ține un moment deasupra pragului, ca să pună noul născut, noul membru al familiei, sub protecția divinităților domestice³². În Germania, în Evul Mediu, era obiceiul prill care copilul după botez să fie pus sub o mătură, la Ușa odăii de culcare³³. i la întoarcerea de la botez în practicile magice românești se face pe prag un prim Țiț de augurare, la intrarea în casă: „Când și Villi de la botez, se rune o carte pe prag, creion, să ajungă om mare” (Suceava, Udești, Reuseni); „Când vine de la botez, copilul se dă peste prag. Ți l-am luat păgân, și l-am adus creștin. De trei ori. I-l da de porn ana cu lumânarea în mână: Pe lumea asta și hâi a vostru, pl cealaW și hâi a nostru. Cumătra stinge lumânarea în pragul de sus a lișii, să se facă băietul mare, frumos” (Bacău, Dofteana, Cucuiati); „Lumânarea de la botez se stinge în podele sau la uști. Nu se sufla într-însa. i la cununie tot a „(Neamț, Grumazești); „Când se botează la cimitir de Sfântu Ioan copiii mortinebotezați, clod viTI

acasă, apăi îi dăm tot piști prag n ului di pl mast colac” (Todirești, Smnita, Neamț, înregistrează Lucia Berdan, Mg. 635, I, 32); „Pentru copiii morți, nebotezați, care se botează de Sfântu Ioan, Îi și dă în siti, Îi și da Duma doi colaci, sau patru, și Duma un șfirvetal, sau o batistă. Îi dă n ului în siti pl prag, afară, când scoati mortu’, îi dă și colacu di botez” (Bahna, Neamț, înregistrează Lucia Berdan în 1989, Mg. 683, I, 42). J.G. Frazer, în lucrarea citată, notează un grup de credințe, care atesm că spiritele care bântuie pragurile SUNT ale morților: în Africa Centrală, în India sau în Rusia, se îngropau copiii născuți morți sub praguri, ceea ce ar explica faptul că se crede că ele SUNT bântuite de sufletele micuțilormormori³⁴. Deci, încărcaiura magică pe care o are pragul în imaginația populară se datorează, în parte, unui vechi obicei care constă în îngroparea cadavrelor de copii, sau de animale, sub prag. În Africa Centrală, mai semnalează Frazer, era obiceiul să se îngroape placenta (locul, casa copilului) sub pragul colibei, sau sub Ușfi, căci se crede că placenta este o ființă geamână cu

copilul, pe care îl urmează îndeaproape în lume. Mama crede că spiritul copilului va trece în ea și va renaște. Aceea i credința în reîncarnație este foarte răspândită și în India. I la romani, cum am arătat anterior, este obiceiul a se îngropa placenta sub prag, sub stâlpul casei, sau la un loc curat, la un porn, în grădină, unde nu calca nimeni. Căci dacă ar călca, copilul ar fi și el călcat în picioare de toată lumea, credință bazată, că și în multe practici magice, pe principiul „similia similibus curantur”: „După ce este botezat, moașa caza crâșmă pe uști” (Bacău, Podu Turcului, Cabești). Nu numai copilul, dar și lehuza trebuie să se purifice. Interdicția de a părăsi casă, după ce a născut femeia, durează 40 de zile: „Când femeia care a născut merge la biserică, la 6 săptămâni, întâi se spala acasă, apoi merge la biserică pentru a se face «curățirea femeii». Acolo stă numai pe prag, pila o dezleagă Fora, apoi intră în biserică „35. Aceeași credință este citată și de către Vasile Scurtu în *Cercetări folclorice în Ugocea românească*, p. 42.

Un alt grupaj de secvențe rituale din riturile de separație se referă la practicile magice privind următoarele etape: înțarcarea și mersul în picioare. Acestea au, cu deosebire, O mare încărcătură magică divinatorie și de augurare, dorindu-se integrarea cât mai benefică a copilului în familie și dezvoltarea unui membru sănătos al ei: „La înțarcat i se pun copilului dura Ușfi: cărți, creioane, cuțit, foarfeci, Qua, pâine, ban, ciocan, clește. Ceea ce alege prevestește meseria” (Bacău, Helegiu, Bratila); „La înțarcat se pune dura Ușfi stilou, carte, clește. El trage la ce are noroc” (Bacău, Vultureni, Lichitișeni); „Când se înțarca copilu’, și pui dura Ușfi un ou, baliguti di vaci, topor, ciocan, saciri, coasă. Di ci s-apuci intti cu mâna, aceea învață el în viață” (Botoani, Văhideni, Brehuie ti); „Când se-ntarca i se pune după matura, după a bomboane, un ou, păr de porc, pelle de gai Da, O carte” (Galați, Cavadine ti); „Copilul când 11 înțarci, îi pui un ou copt de cea parte de prag, în tinda i pe copil 11

pui de asta parte, în casă, să-l iee i să-l mănânce, atunci 11 dar pe iflea lui. Cât de degrabă se trece pragul, a degrabă uita de piept” 6; Copilu’ se înțarca luna astfel: de duminică

ră se pune după (jasei un pahar cu viTI i un covrig. Luni dimineața când copilu’ se scoală, se lasă să se ducă singur să le ia de acolo, apoi i se dă să mănânce „37; „Când începe să pă ea sca copilul i se pune după pelle, cheptine, matura. Peria – are noroe la găte. Dacă

pune mâna pe cheptine i matura nu prei noroc bun" (Neamț, Dulce ti); „Ca să umble copilul mai bîlle, când începe a se trage pe jos, 11 ia unul din caselli într-o duminică dimineața de minute i-l duce în picioare pl à la rag, jar a-sa ale e, a oarfe ele n întea lui e! era. J? era d gama". Uneori practică divinatone privând ocupatlie untorului membru al familiei se efectuează, dacă e cazul că tocmai atunci copilul prinde a p i, „în sara di Anu Noli: punem pl pragu casii, pe prag la i punem o cărticid, un stilou, un plumb. Copilu' merge, prinde primii p i-a pa i i și duce acolo i copilu' la ei punia mina, atunci noi spunem d ori a și-nveți cărți, ori... punem mai mulți, ac, ați, dad iară fetița – un ciocan, atunci a ei și repeza i pune mâna i lua ci lua... noi zicem ci uiți ci meseria asta a și-i placi copilului" (Hociungi, Moldoveni, Neamț, culege Lucia Berdan în

1989, Mg. 681, I, 42). În acest caz, practică de divinație pentru noul membru al familiei se leagă de practică de divinație a începutului de an, care se dore te benefic i prosper pentru toți aicasei. Această practică divinatorie pentru copil se mai repeta i „când îi tăie motu, se pune după u carte, clete, cuțit" (Suceava, Liteni, Sili tea).

În ceremonialul întemeierii (nunta), cel de al doilea mare fit de trecere din viața familială, riturile de prag, poartii, Slut prezente în câteva momente mare ante ale riturilor de separație, care pregătesc integrarea într-o nom familie. Un prim grupaj de secvențe rituale se desla oară la casa miresei, când vine alaiul după ea s-o ia cu nunta. Pragul cere i aici rituri speciale. Trecerea lui reprezintă pătrunderea în viața familiei. În Transilvania, după Vasile Scurtu, „Stegul merge la așa miresei, unde aceasta teapta cu părinții i neamurile. Ea se ascunde, jar stegul o cauta pilla o gașe te... Înainte de a pleca, stegul face semnul crucii cu steagul pe a casei.

apoi a caza steagul pe prag i la ieire tree peste el: mireasa, mârâi i drujba „39; „La casa miresei, la întoarcerea de la biserică țâpurind i în zgomot mare viTI cu toții. Aici se face «giocul colaciloD>: doi flăcăi țin în mina colacii de la cununie pe sub care trec mirele, mireasa în îi. Apoi steagul e ezat pe prag i trece peste el intrând în casă, mirele, mireasa, na îi i drujba. Stegaul ridică steagul i. intră i ceilalți nunt i chiuind:

Urgiti-vă casă

Că ni-i mare oastea40.

Cei doi colaci mați se caza pe masă, părinții mirelui îi prind i îi lovesc de «me ter grinda». În acest timp, nunta îi chiuie la mire i la mireasă „41. În Mărginimea Sibiului, cei adunați la casa miresei

închideau porțile. Ajun i la poartii, nunt îi începeau să barn ca să li se deschidă. Poarta rămânea, în continuare, încuiată. Un fecior mai tânăr sarea peste poartii i o descuia. Alaiul intra. Slut întâmpi Dati de tatăl fetei (socrul mic) care îi poftete în casă. Ua este păzită de un grup de fete, care nu consimt să elibereze mireasa decât în schimbul unei sume de bani. După plată sumei, mireasa i i rămas bun de la părinți⁴². Aceste secvențe rituale sunt foarte frecvente i în Me? Ildova: „Sunt de rață fete care nu dau zestrea pilla când nu le plate te mirele. Ele chiuie tot timpul i bat în palme pernele” (Bacău, Livezi, Prajoaia); „Să plătească mireasa mirele când o ia de la casa socrilor mici” (Bacău, Berzunți); Ji încuie poarta i ca să poată le i trebuie să plătească. Mirele când intră în casă, să ia zestrea, trebuie să plătească la o soră de-a miresei” (Bacău, Ștefan cel Mare, Radeana); „Nu poate să intre mirele pe poartii pilla nu plate /te ia vorniceii miresei, la fel și cu zestrea” (Badiu, Căiuți, Vrânceni); „Se ațin la poarta pentru a primi bac i de la mire. Se cumpără rata de la flăcăii satului” (Bacău, Unitureni, Godine ții de Jos); „Închid porțile i-i cer să plătească mireasa i zestrea s-o cumpere” (Bacău, Huruie și, Prădai); „Când pleca mireasa din casa ei, un tânăr se puilea în u a, punea un băț. Mirele cu na u plătea în bani. Plate te ier Datu miresei, zestrea” (Vrancea, Vidră, Vii oară); „Când pleacă mireasă de la casa ei i are fi-ați mai mari, îi rune un băț în u i nu-i da voie să pLece pilla când nu le plate te mirele un bac i. Bani” (Vrancea, Vidră); „La ieirea pe poarta, este oprită de tinerii satului care cer valia pentru petrecerea făcută miresei în timpul cât a fost fata” (Bacău, Glavaneți, Raze u); „s, i atunci când se ia mireasa din alt sat i când se ia zestrea, flăcăii din satul miresei vor închide porțile casei miresei și nu vor deschide pilla când mirele nu va da băuturn san bac i „(Baeau, Pârjol, Base ti).

În Muntenia întâlnim acelea i secvențe rituale în legătură eu pragul i poarta la plecarea miresei de la casa ei, că i în celelalte provincii românești: „Când alaiul miresei, n ului i oamenilor lor ajung la poarta miresei, porțile erau zăvorâte de rudele miresei. Cât timp se spline orația de nuntă, iese din curtea mireseii o rata bătrână, urâtă, îmbrăcată prost. Nunt îi fac gălăgie i strigă. Cei din curtea miresei, dacă văd că nu-i pot paeali pe nunt i, mai scot o altă „fail” (că i prima, O femeie în vârstă), dar nici cu aceasta ei nu sunt de acord. Atunci se deschid porțile, din casa apare mireasă adevărată. Mireasa toarnă apă (din vadra pe care a adus-o dimineața de la fântână cu „fratele de

giner”) să se spele mirele pe mâini, înainte de a intra în casă, pentru alungarea tuturor relelor, a apucăturilor urâte „43. Aici apar, în plus, bi De precizate i riturile de purificare legate de poartă, eu sensuri magice augurale pentru viitoarea familie. J.G. Frazer, în lucrarea citată, argumentează caracterul sfânt al pragului prill practică sacrificării de animale pe el i obligația persoanelor care intră în casa să fi ea sca peste bălțile de sânge: „Adesea această sacrificare are loc în momentul în care mireasa intra pentru prin a dată în casa mirelui „44. În Belucistan, în Țiria, în

Egipt se taie o oaie pe prag, când mireasa intra în casa mir lui i ea este obligată să fi ea sca peste sângele care curge pe prag. În Roma antică, când mireasa intra în Dona ei casă îi era interzis să atingă pragul cu picioarele era purtată în casă. Varron spline că obiceiul de a purta mireasa peste prag avea drept scop să o împiedice să comită vreun sacrilegiu călcând un obiect închinat zeiței casei Vesta în timp ce Plutarh credea că această ceremonie era o reminis, centa a răpirii Sabinelor. În Maroc, în China, în Palestina, în Grecia, în Silezia, mireasa era purtată peste prag, obieei pe care J.G. Frazer îl rune în legătură eu superstiția ea pragul este bântuit de spirite rele. În Armenia, nude se crede la rei, mireasa este însoțită de un bărbat, eu o spadă în milia, cu care face semnul crucii pe peretele de deasupra fiecărei u i. Riturile de prag în ceremonialul nunții la romani au toate valențe purificatoare i augurale: „Dacă în momentul când intra mireasa în biserica va rune milia dreapta pe pragul de sus al u îi bisericii, nu va face copii „45; „De la biserica, nunta îi merg în casa socrului mare. Când dați să între în curtea mirelui, arcăul nunului aruncă de trei ori peste casa săgeți anume pregătite, ori bețe frânte în dona, ca să fie cu spor i eu bel ug Dona căsnicie. În pragul u ei casei, mireasa întâmpina pe nana i eu un vas de apă curată, din care le toarnă să se spele pe mâini” (Ră mari) 46. Când alaiul ajunge la soacră mare, dura cununie, soacra, dura cei săruta nora, O conduce la un ciubăr, de nude mireasa toarnă de trei ori apa în mâinile socrului i ale na ului. Varga apa din ciubăr, apoi 11 caza în rața n ului, care aruncă în el galbeni. Apoi întregul alai este invitat în casa47. La Drag, Tara Oltului, în Fagar „înainte de a trece pragul casei, a cărei soartă o va împărți de acum ipcolo, soacra îi rune un blid cu orez în cap. A8 – un fit de augurare semnificând prosperitatea, fecunditatea tinerei în Dona să locuința. În Moldova, soacrele mai obinuiesc să pună pe prag o măturo, pe care, dacă mireasa, înainte de a

pa i, O ridică, e sellin de hamicie, jar dacă pa e te peste ea, fără a o ridica, e sellin că nu va fi prea jute la treabă (Tavadare și, Dealu Morii, Bacău, culege Lucia Berdan în 1990). Semnificația actuală care se cia acestei credințe nu o inuitura pe cea anterioară, mult mai veche, dură care mătura e investită cu proprietăți magice de a înlătura duhurile rele. Această credință este prezenta pretutindeni i în obiceiurile de na tere, când lângă copilul nebotezat se lăsă o mătură i un clete, că cel am să nu se prindă de copil. De asemenea, în descântece, matura este nelipsita din recuzita descântătoarei cu care alungă boală, răul etc. Într-un descântec de smns la copii (colici, rahitism), din Păstrăveni, Neamț, descântătoarea amenința boală:

„Cu mătura voi mătura cu săgeata voi sag era și voi arunca în strohu mării...49

În riturile aromâne și de nuntă, sensul purificator i de augurare la prag este, de asemenea, evident. Dumitru Cosmulei cita în 1909 următoarele practici: „Când cortegiul ajunge la casa mirelui, se opere te înaintea u ei... în rața casei o așteaptă soacra cu un vas cu unt, pe care 11 prezintă miresei, ca să ia cu degetul lint i s-a ungă pragurile casei, că numai a vă fi în casa noroc i șpar la muncă i în avereHSO; „Când intră mireasa în casă, dura ce ufige pragurile i uorii cu lint, în unele locuri sale peste praf. ră a-l atinge... un obicei ce se practică i la romani întocmaiHS; „În ținutul Metovei, mai e obiceiul că soacră mare, când sose te mireasa la poartă, joacă între celelalte femei, cu cupa del lint în mână, apoi ufige cu unt poartă în momentul când mireasa trece printr-nsaHS2; „La Selia, când soacra iese înaintea miresei, în momentul ce aceasta trece pragul, îi ufige mâinile dintr-un pahar cu lint, pe urmă ufige uorii în chip de cruce, jar dura aceea intră în casă, îi terne o bucată de ei ac alb, peste care calcă, ca să trăiască pilla va fi alba ca ei acul, S3; „În câteva caroline, soacra iese înaintea miresei neprimenita, îi prezintă paharul cu lint i dânsa (mireasa) ufige u a, închipuind cruci, jar în vremea aceasta alaiul cântaHS. Din descrierile de rață rezultă valoarea sacră i de concentrat de forțe vitale a untului, care simbolizează toate energiile. Totodată, în practicile magice a cestra le este un element esențial al jertfirii, izvor de generale sacras.

În ultimul mare fit de trecere – *înmormântarea* – întâlnim câteva valențe simbolice ale pragului, a îi porții – că praguri ale existenței. Pentru marea trecere, acestea Slut preponderent rituri de separare a individului, fast membru al colectivității, de comunitatea în

care a viețuit, de casă în care a locuit. Amintim, mai întâi, credința general răspândită la romani că sufletul mortului sîl deasupra îi cele trei zile cît el este ținut în casă, pentru a i se face cele de cuviință. În Moldova se crede că sufletul mortului sîl în prosopul de deasupra îi i vede tot ce se petrece în casa în cele trei zile cît este privegheat. Alții spun că sîl la capul mortului. La Mihoveni, Suceava, dura S. Fl. Marian, *înmormîntarea la romani* (1892) se crede că sufletul vi-l) e dură trei zile, dura ce s-a despărțit de corp i de aceea se rune un tergar la fereastră i un pieptene pe pragă6. Românii din Dobrogea cred că sufletul mortului sta a se săptămâni deasupra rului de la u a casei; de aceea caza ei acolo o bucată de pânză albă („pominetaH), ca să aibă pe ce stă sufletulă7. Aceea i credință o întîlnim i pe Valea Some ului „de aceea pentru sufletul mortului se rune un «coc» (= pâine rituală) în care se înfige o luminareHS8. În Moldova, în unele părți, se rune pe fereastră, pentru sufletul mortului, un pahar cu vin san cu apă i o felie de pâine. Fereastra are, în acest caz, valenta simbolică de lac de trecere. Trecerea pragului casei, cînd mortul este scos din casă, impune rituri speciale de separație i de protejare a celor ce rămân să locuiască it] continuare în acea locuință, punerea lor la adăpost de influențele malefice. Pe Valea Some ului „cînd sicriul trece pragul, vasul Cl apa care a fost sub sicriu este spart de unul din membrii familiei. Concomitent, a se închide de trei ori. C-apoi mortu' n-are ce mal cauta. pe lîngă casa altu' în: eci. Cei din c. așa Slut pu i s-a Atreac Ee sub sita imuta deasupra U II, pentru a-l Ulta pe morth (Glfdem) 9 „Mortul e scos din casă pe un, cu picioarele înainte. Apoi loves cu a de trei ori, ca să uite, să nu moară i alții i deschid ferestre. leH6 o. La Drag, în Fagar, „Cînd se seDate mortul din casă, dup

„Cum se sparg oalele să se spargl boalele...64

La Bălăceana în Bucovina, „îndăținează romanii nemijlocit, după scoaterea mortului din casa de-a trînti oala; în care a ars lumină la capul mortului, de pragul casei, cu o putere a de mare, că produce un gullet deosebit „6\ „Cînd pleacă cu mortulla groapa se cheamă un copil i i se dă peste prag o strachină cu taina, ca să aiM

mortul pe lumea cealaltă” (Dolj) 66. Pentru copiii morți nebotezați.

„Daci moan capilli i ții că nu ai dăruit colacii de botez na ului, atunci și pregăteți un colac, a sub formi di o pâini – acolo și-nfigi un brăduț împodobit cu di tati... i-i dăruie ți lu' nu cari l-o botezat. Și dă la

prag" (Bira, Neamț, înregistrează Lucia Berdan în

1988, Mg. 637, I, 24). În poarta se mai face un ultim fit de separație de casă, de fosta familie. De pe Valea Berheciului, Badiu, din mai multe comune am notat obiceiul ca la un băț Tin, mai ales cunoscut că bun gospodar i om de vază în sat, să i se dea, în poartă, O oaie de pomană, de preferință neagră (Tarnița.com. Once ti;.com. Vultureni;.com. Dealu Morii). Această practică trebuie considerată nu numai că un gimbal al vredniciei i avuției celui ce-a murit, ci i ca un gimbal magic: oaia este, dura o credință veche, animal sfânt i ghid psihopomp. Pragul, cu simbolurile sale magico-rituale, mai apare i în riturile de inițiere. Cităm în acest gens un exemplu de practică magică premaritală: „Fetele măturând casă, în ci legi, încep totdeauna de la prag, crezând că răcind a vor sosi curând petitorii „67.

În riturile de construcție, care pot fi considerate i ele, într-un anumit fel, rituri de trecere într-o nouă existență, pragul i deci intrarea în casă nouă se consideră ceva primejdios. Numai dura ce construcția a intrat în contact cu o ființă i dura ce a fost însuflețită, ea devine inofensivă i încetează să mai atragă moartea⁶⁸. Paul

S6 billot amintește, pentru Franța, sacrificarea unui coco pe pragul casei, stropirea cu sângele unui animal a colțurilor casei. La romani, în unele locuri se dă peste prag o găină vie că Fret pentru „sufletul” casei. Noi am notat această credință la Moldoveni, Neamț, dar ea po ațe fi întâlnită i în alte părți. Găină se dă, dura cum se crede, pentru însuflețirea casei, că nimeni din acea familie, care va trăi în casă nouă, să nu moară curând.

I în riturile de trecere între anotimpuri, că praguri de timp, la marile sărbători (An Nou, Sfântul Gheorghe, Pa ti) pragul este sacralizat, pentru a păzi casa de duhuri rete: „La Pa îl, la Anul Nou sau la Sfântul Gheorghe, rom. anii pun o bucățică de fief sub prag, ca să le apere casa. Germanii ținutiesc potcoave de fief în pragul îi lor împotriva duhurilor rete, la case i la statile. În Norvegia, de Crăciun se înfige o secure în prag, în a casei, a staulului „69;

„La P ți pun de o parte i alta a pragului glij de iarbă verde, că tot anul să ai be ug în casa i roada bulla” (Vâlcea) 70; „La Sfântu Gheorge trece pragul cu el, se sparge un hârb de oală lângă prag, să hie de capul lui, să nu mai moară om din casă, să se ducă răul dura mort „61. S. Fl. Marian, în lucrarea citată, notă pentru Bucovina: „Mai înainte însă de a trece cu mortul peste pragul tindei este datina, în cele mai multe părți

ale Bucovinei, de a lovi, catenel, cu sicriul de trei on de pragul îi de la tindă. În multe comune, precum bunăoară în Mahala, lovesc, sau mai bine zis ating sicriul câte de trei ori de fiecare prag peste care trec cu mortul. Aceasta lovire sau atingere a sicriului de prag înseamnă că mortul mulțame te casei unde a locuit i că se închină îi ia Tamaș bun de la întreg poporul, ce s-a adunat ca să-l petreacă la groapă. Cum au scos ducătorii sicriul cu mortul afară, cei din casă care rămân înăuntru închid repede de i se uită pe fereastra afară, anume că moartea să nu străbată mai mult în casa aceea, că nu cumva să se ducă, astfel, dura mortul deja scos i altul cineva dintre caselli, adică să nu mai moară i altul în urma lui „62. Tot S. Fl. Marian mai citează, pentru Transilvania, practică rituală că una din rudele apropiate ale mortului să spargă o oală i un blid pe locul unde a stat mortul în casă, sau în ea să se ducă răul dura mort „63, iar pentru Țara Românească, Prahova, de a sparge trei oale când se scoate mortul din casa ziclod: ghe i altă dată se fac pe la porți, porțițe, a de grajdului, cruci de dohot, că viind duhurile necurate să nu poată intra” (Bucovina) 71; „În zilla de Pa ți se pun de o parte i de alta a pragului glij de iarbă verde pe care calcă când vine de la biserică” (Rudeni, Arge) 72; „În zilla de Pa și, cum vii de la biserică, pillă a nu intra în casă, ezi pe pragul îi i zici: «Să se minince libarca pe libarca, greier pe greier, purece pe purece, furnica pe furnica i toate lighioanele să se marlince una pe altă», dacă vrei să scapi de ele” (Catane, Dolj) 73; „Când vii de la Pa și, e bi De să intri în casă pe brazdă verde, că e bi De de sănătate i i-o iei în zilla de Sfântu Gheorghe, că e bulla de vite. E bi De să se ia cu capul și cu pielea goală” (Bucovina) 74; „În proorul (ajunul) Sfântului Gheorghe se pun ramuri de răchită la fereastră, la roam, ca să se improureasca (anunțe) sosirea primăverii” (Moldova) 75; „În zilla de Sfântu Gheorghe se rune pe la stâlpzii porților rachita în brazde, ca să se prindă bucățele ca răchită” (Suceava) 76; „În presara Sfântului George se rune pe tomurlucii porților i porțiților, apoi pe la grajduri, brazde cu iarbă verde i crengi de răchită, crezându-se că răcind astfel, apoi ielele nu pot lua mâna vacilor, iară strigoaicele nu pot strica somtml copiilor, visul fetelor i norocul flăcăilor” (Bucovina) 77. Toată perioada dintre cele două solstiții, intersectata de echinocțiul de primăvară, se consideră, în viziunea populară, O perioadă de timp în schimbare, deci că un fit de trecere temporal, de aceea se caracterizează prill multe rituri i practici magice de purificare, de augurare i de divinație pentru înnoirea timpului,

pentru existența umană i des urarea ei viitoare sub bulle auspicii, de sănătate i bel ug în roadele verii. În gândirea populară „orice început, fie viat [t, an, treaba, drum, călătorie... adică de *trecere*, sau schimbare a unei stări la alta... reprezintă o perioadă de criză, în care lupta dintre forțele răului i binelui este inevitabilă „78. Orice sărbătoare calendaristică, mai ales acelea deschizătoare de an sau anotimp, prefața o perioadă fastă sau nefasta⁷⁹. În concepția populară, miezurile timpului se considerau momente critice în derularea i împlinirea vieții omului⁸⁰. Cu deosebire sărbătoarea Sfințelor Pa ți era considerată. O mare sărbătoare de înnoire i de trecere. *Cuvântul* insu i pesah (în aramaica) însemna trecere. *De aici* mulțimea practicilor magice care premereg sărbătoarea Sfințelor Pa ți i cele care se fac în zilele de sărbătoare propriu-zise i o lungă perioadă dura aceea, pilla la înălțare (Ispas). Astfel încât, în gândirea populară, sfintele sărbători ale P țelul sunt o îmbinare perfectă de rituri prece tine i cultice, reprezintă trecerea *omului* de la moarte la viat [t (prin simbolul Dumnezeu-Omul), de la piicat la iertare, de la moartea ritualică la o a doua n tere spirituală. În această ipostază, cuprinzătoare în gândirea populară, i riturile de trecere din obiceiurile familiale sunt raportate, prill credințe populare, la această mare sărbătoare i ele, la rândul lor, pot influența fast său nefast, viața colectivității: „Lumânările de la nunta se păstrează pilla la P tele viitor când trebuie arse în întregime la înviere” (Țepu, Tecuci); „Cine moare în zilla de P ți merge de-a dreptul în rai, căci raiul în acea zi e deschis pentru oricine” (Stâncă, la i).

Din cele expuse pilla aici rezultă, credem, importanta *pragului*, a w5 ii, a *porții* în riturile de trecere în general i în cele familiale, în special. Mircea Eliade în 1932⁸¹ discuta câteva semnificații simbolice pe care le are *poarta* în viața poporului român, că i-a altor popoare. „Ea e o rapture magică, un străin cu puteri nevăzute, care veghează la toate actele capitale din viața omului. Prima trecere pe sub roam înseamnă o intrare în viat [t, în viața reală i rea de afară. Poarta veghează la căsătorie i pe sub roam mortul e dus, solemn, spre lacul de veci. E atunci o reîntoarcere la lumea dintii; ciclul e închis i poarta rămâne mai departe, cu un om mai rutin, să vegheze alte n ieri, alte căsătorii, alte morți „82. În marile civilizații i tradiții: e raice, grece și, romane, chineze i în tradiția cre țină, *pragul*, *Ușa i poartă* au căpătat semnificații esoterice, că mediind trecerea între exterior (profanul) i

interior (sacru). Civilizația noastră populară aduce și ea suficiente dovezi ale sacralizării pragului, ușii, porții prill reprezentările spirituale (credințe populare) și plastice (celebrele simboluri pe care le-a dat artei universale Constantin Brâncuși, simboluri plastice ale celor trei mari rituri de trecere: Masa tăcerii sau Masă destinului (na tere), Poarta sărutului (Nunta) și Coloana infinitului (Moartea învierea). Un asemenea simbolism a fost surprins și de Lucian Blaga, în *Me, sterul Manole*, într-o splendidă metaforă, „Toam viața e cântecul obișnuit al sfârșitului în acel cer”.

Note

17 Artur Gorovei, *Credinți...* p. 225.

18 tefania Cristescu-Golopentia, *Dnigu. y, un sat din Țară Oltului (Fagara. y)*.

Manifestări spirituale. Credințe. și rituri magice, București, 1944, p. 49.

19 Artur Gorovei, *Credinți*. p. 223.

20 lucr. cât., p. 286.

2 lucr. cât., p. 273.

22 Vasile Scurtu, *Cercetări folclorice în Ugocea românească*, în „Anuarul

Arhivei de Folclor”, V, publicat de Ion Mușlea, Extras, 1942, p. 40.

23 Maria Vacariu, *Contribuții la studiul obiceiurilor din Munții Apuseni. Obiceiuri legate de naștere*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1965 – 1967”, Cluj, 1969, p. 571 – 579.

24 Elena Niculita-Voronca, *Datinile. și credințele poporului român, adunate – și a. yezate în ordine mitologică*, Iași, Cernăuți, Tip. I. Wiegler, 1903, p. 525; Elena Niculita-Voronca, *Datinile. și credințele poporului român, adunate. și a. yezate în ordine muologică*, Iași, ediție îngrijită de Victor Dumea, studiu introductiv de Lucia Berdan, Iași, Polirom, 1998.

25 lucr. cât., vol. II, p. 1212.

26 Căușanu, *Superstițiile...* p. 287.

27 A. Iana, *Din credințele la naștere* (din părțile Oravitei), în „Familia”.

1889, nr. 41, p. 603.

28 în „Convorbiri literare”, XXVI, 1892, nr. 1, p. 39 – 50.

29 *Idem*.

- 30 Emil Petrovici, *Note de folclor de la Români din Valea Mlavei (Sârbia)*, în „Anuarul Arhivei de folclor”, VI, 1942, p. 43 – 75.
- 31 Vasile Scurtu, *Cercetări în...* p. 43.
- 32 cf. J.G. Frazer, *Folclorul în Vechiul Testament*, p. 193 – 194.
- 33 Cău ianu, *Superstițiile...* p. 293.
- 34 Frazer, *lucr. cu.*, p. 193, 195.
- 35 Emil Petrovici, *Note de folclor...* p. 43 – 75.
- 36 Elena Niculitii-Voronca, *Datinile...* p. 425.
- 37 Artur Gorovei, *Credințe...* p. 155.
- 38 *lucr. cât.*, p. 78.
- 39 Scurtu, *Cercetări în...* p. 47 – 48.
- 40 *lucr. cât.*
- 41 *lucr. cât.*, p. 48.
- 1 Jean Chevalier Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, 2 – 3, București.
- Artemis, 1995, p.113 – 118.
- 2 Sir George James Frazer, *Folclorul în Vechiul Testament*, București, Scripta, 1995, p. 193 – 194.
- 3 Mircea Eliade, *Sacral – i profanul*, București, Humanitas, 1992, p. 90.
- 4 I. Aurel Candrea, *Folclorul în 4 ical rolletm colliparat*, București, Casa coalelor, 1944, p. 67.
- 5 Artur Gorovei, *Credințe și superstiții ale poporului român*, București.
- Socec, 1916, p. 40; 220.
- 6 Arhiva de folclor a Moldovei Bucovinei (A.F.M.B.). Culegeri indirecte i directe.
- 7 Artur Gorovei, *Datinile noastre la na. ytere*, București, Minerva, 1909, p. 20.
- 8 Gh. F. Cău ianu, *Superstițiile poporului român în asemnt mare cu ale altar popoare vechi. și nout-i*, București, Socec, 1914, p. 284.
- 9 Artur Gorovei, *Cl-edinti...* p. 312.
- 10 Cău ianu, *Superstiții...* p. 284 – 285.
- 11 Dumitru Cosmulei, *Datini, cl-edinte – i superstiții aromâne*. Și, București.
- 1909, p. 36 – 37.
- 12 Artur Gorovei, *Datinile...* p. 24.

- 13 Artur Gorovei, *Credinți...* p. 97.
- 14 lucr. cât., p. 228.
- 15 Pamfil Biltiu, *Contribuții la studierrea obiceiurilor de iamt-i din Zona Codru*, în vol. *Tradiții maramure. yene*, II, Baia Mare, 1979, p. 128.
- 16 cf. Mihai Dancu, *Rituri de separare, agregare. și inițiere în faza copilăriei. Zona Maramure. y*, în revistă, „Marmația”, V-VI, Baia Mare, 1979 – 1981, p. 437.
- 42 Amalia Pavelescu, *Din folclorul Mărginimii Sibiului. Poezia ceremonialului de nuntă*, în vol. „Studii i comunicări de etnologie”, Sibiu, tom. p. 131.
- 43 Ion Cruceana, *Ceremonialul nunții în.com una Mozaceni-Argeș*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, XII-XIV (1991 – 1993), p. 241 – 242.
- 44 J.G. Frazer, lucr. cu., p. 196.
- 45 I. Aurel Candrea, *Folclorul medical...* p. 88.
- 46 Amalia Pavelescu, *Dinfolclorul Mărginimii Sibiului...* p. 134.
- 47 *Idem*, p. 131.
- 48 tefania Cristescu-Golopentia, *Draguș...* p. 104.
- 49 Gr. Tocilescu, *Materialuri folcloristice*, 191, I, p. 1536.
- 50 Dumitru Cosmulei, *Datini, credințe și superstiții arom (mești*, 1909, p. 29.51/ucr. cu., p. 30.
- 52 *Idem*.
- 53 lucr. cu., p. 31.7
- 54 *Idem*.
- 55 Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, 2 – 3, Editură Artemis, Bucure și, 1995, p. 408.
- 56 S. Fl. Marian, *înmormântarea 11 romani. Studiu etnografic*. Ediție critică de Teofil Teaha, Ioan Șerb, Ioan Ili în, Bucure și, Grai i suflet, 1995, p. 270.
- 57 TT Burada, *Datinile poporului român 11 înmormântări*, la i, 1882, p. 4647.
- 58 Pamfil Biltiu, *Contribuții 11 cercetarea înmormântării pe Valea Someșului*, în vol. „Studii i comunicări”, Sibiu, tom. VII, 1993, serie nouă, p. 154.
- 59 lucr. cu., p. 157...
- 60 Vasile Scurtu, *Cercetări...* p.52.

61 tefania Cristescu-Golopentia, *Draguș...* p. 173.

62 S. Fl. Marian, *lucr. cil.*, p. 173.

63 *lucr. cu.*, p. 174.

64 *Idem.*

65 *Ibidem.*

66 Artur Gorovei, *Credinți...* p. 111.

67 *lucr. cu.*, p. 268 – 269.

68 a se vedeai Mircea Eliade, *Comentarii 11 legenda Meșterului Manale*, în *Mircea Eliade, Meșterul Manole. Studii de etnologie și milologie*. Ed. i note de Magdai Petru Ursache, la i, Editura Junimea, 1992, 155 – 144.

69

1286

la U lanU, *uperstitll e...* p... 70 Artur Gorovei, *Credinți...* p. 22.

71/*ucr. cu.*, p. 104.72 *lucr. cât.*, p. 139.73 *lucr. cât.*, p. 150.74 *lucr. cât.*, p. 266.75 *lucr. cu.*, p. 285.76 *Idem.*

77 *lucr. cu.*, p. 349.

78 Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească*, Cll

Napoca, Dacia, 1977, p. 261.

79 cf. Ion Ghinoiu, *Vârstele timpului*, Bucure și, Meridiane, 1988.

80 *lucr. cât.*, p. 46.

81 Mircea Eliade, *Folclor și literatură*, în „Cuvântul”, 18 iulie, 1932, p. 182 *lucr. cu.*, reprodus din vol. *Mircea Eliade, Meșterul Manole (1992)*, 333.

11.4. Pomul vieții – pomul destinului

MOTTO: „Omule – Pomule”.

În culturile arhaice, care concep lumea că un microcosmos, a fost mal întâi reprezentarea *Arborelui Cosmic*, că simbolism al centrului 1: „toți arborii sacri sunt considerați di se afla în Centrul Lumii”; „Arborele; că 1? i alte embleme, frecvent reprezentate pe monumente, avea la cei vechi un sellă exclusiv simbolic 1? i religios „2. Arborele Cosmic exprima, simbolic, Creația. Cosmosul a fost imaginat că un arbore imens, cu rădăcinile în pământ sau în cer. Arborele era o altă formă a „Axei Lumii „3. Un simbol mal evoluat al mitologiei societăților arhaice 1? i tradiționale în legătură cu arborele a fost simbolul fertilității cosmice și terestre. Astfel au apărut reprezentările *arborele cer* să i arbo; *ele vietii*4, că teme majore ale dendrolatriei.

După funcția lor mitică în credințele universale sunt cunoscute peste 20 de specii fantastice de arbori sacri. Arborele, spline Mircea Eliade este încărcat cu forțe sacre deoarece este vertical; crește, înălțându-se și pierde și înalță și recăpăta frunzele și deci se regenerează: el moare și renaște de nenumărate ori⁵. Când n-a mai fost considerat o „formă vegetală” a Realității Absolute, Arborele Sacru a început să fie apreciat în relație cu destinul timan că Arbore al Vietti. La romani era cunoscut smochinul sacru altui Romulus, la islamici – lotusul. Stejarul și arborele înoltrii erau considerați sfinți. La stejarul sfânt se aduceau sacrificii, de care se pomenește și în Biblie: se mânjea stejarul sfânt cu sângele copiilor sacrificați⁶. La rădăcinile lui erau îngropați proiectii. Arborele înțelepciunii al lui Buddha este un *Arbore al Lumii* și un *Pam al Vzeții*. *Pomul Vzeții*

„*ții* este o temă larg răspândită în Iran, bogat ilustrată plastic. *Arborele Vietii* era în centrul Paradisului pământesc; el poartă 12 ruete?

Religia a preluat vechiul simbolism al Arborelui Sacru și-l-a reprezentat *Pomul Vzeții* și *Pomul Morții* în Tal. Dumnezeu le-a spus lui Adam și Evei: „Să nu mâncați din Pomul Morții, căci în zădărnici în care veți mânca din acesta veți muri negriți, dar mâncați din Pomul Vietti și veți trăi veșnic”. Înălțându-se de arpe (reprezentarea răului), care a răstălmăcit cuvintele Celui Atotputernic și Veșnic, cei doi mănâncă din pomul pe care nici n-ar fi trebuit să-l atingă și pierd nemurirea pe care Dumnezeu le-o sortise⁸. Arborele Viilor și Morților are, după René Guénon, o legătură foarte precisă cu ideea de posteritate spirituală. Arborele sefirotic este socotit că identificându-se cu „Pomul Vietii”. Imaginea însăși a Crucii în creștinism figurează Arborele Lumii, simbol al unei „renovații integrale” (după Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*). Cultul arborelui a avut un rol important în istoria religioasă a popoarelor din Europa⁹. Că arborele sacri în Sud-Estul Europei erau socotiți: *bradul*, *stejarul*, *mărul*. Romulus Vulcănescu, în lucrarea citată, crede: „se pare că, în varianta europeană, Arborele Vietti și alții din el au fost figurați, încă înainte de creștinism, printr-un *măr*” *IO*. În mitologia greacă, Arborele Vietti este sub formă de măr: mărul miraculos care face mere de aur, aflat în grădina Hesperidelor (frecvent și în basme românești). Reprezentarea Arborelui Vietti ca *măr* aparține bazinului mediteranean, mai exact părții sale nordice, din care face parte și

Sud-Estul Europei. La protoromani 1? i romani, crede acela1? i aut or, Arborele Cosmic este reprezentat pe plan paleofolcloric 1? i folclo Tic sub formă de *brad*, dar 1? i sub formă de *măr*. La rom ani figurarea Arborelui Cosmic 1? i-a echivalentului sau mal evoluat, de Arbore al Vietti, sub formă de *brad* este mai frecventa decât aceea sub formă de *măr*. și la greet, unde preponderent era cultul *mărului sacru*, *bradul*, consacrat Zettel Artemis, că o formă redusă a Arborelui Cosmic, a fost închipuit 1? i în ipostaza de *Arbore al Vzetii*.

Din reprezentarea de *Arbore – Pam al Vieții* derivă 1? i cea de *Pam al Destinului*, cu aplicare la toate cele trei mari rituri de tre141

cere din obiceiurile familiale: *naștere-casatorie-moarte*. În cultura noastră populară, *pomul*, reprezentare dendromorm, a devenit simbol al vlăstarului omenesc, sub formă de imagine simboliea antropomorm. *Pomul*, ea reprezentare simb9 lica, 11 însoțe te pe om de la naștere, că „arbol: e de naștere” – cu cele trei sensuri: de infra țare.

simbolică între noul naseut și un arbore (mai ales eu bradul), de dăruire a noului naseut în grijă simbolică a unui arbore mitic i de comuniune între noul născut și un arbore fructifer, sădit în curtea gospodăriei în zilla lui de naștere; apoi, la căsătorie – „arborele de nuntă” – *bradul* mirelui i *mărul* miresei și la moarte: „arborele funerar”, eu cele dona reprezentări: *bradul* san *pomul* mortului i *arborele de pomană*. Aceste trei mari reprezentări simbolice, după principalele momente ale vieții omului, figurează ceea ce yom ineerea să prezentăm aici sub titlul generic de *Pam al destinului*, urmărit în riturile de treeere din ciclul familial.

În obiceiurile de naștere, asocierea omului cu pomul este întâlnită în numeroase acte rituale și ceremoniale, care se savifșese în diferitele etape, pe care le parcurge noul născut la venirea sa din „l mea neagră” și intrarea în „lumea albă”. Infrlitirea noului născut eu *bradul*, arborele saeru prill excelentă la romani, se mea pe baza credinței că în vârful bradului este serisa soața copilului (a omului). Într-un boeet din Valea Almajului (Banat) se spline: „Audz, Ioani, a dz / Rău ai fost ursitl când ei-ai bociedzatl Atunși bradu-o dați Tu ein-ei-ai născutl Bradu s-o meu... Vremea ni-o venitl Tu mi-ai împlinit... Sus prii vârful Saul I-seris numiți tău” II. Aceași credința o întâlnim și în basmul maramure can *Crucea bradului*: „... Împăratul avea o rată i când s-a născut i un brad a crescut înaintea bloeului de o dată eu rata. Fata

avea vreo nouăsprezece ani, dar bradului nu i se vedea erueea, nu se vedea cât este de lung i ei t este de mare „12. Din Gorj, Floriea Lorint a cules următoarea credința: „Când se naște un copil, răsare i un brad în munte, d-aia îs mulți brazi... are *bradul lui omul*...” 13. Al doilea sellă al arborelui de naștele: dăruirea noului naseut unui arbore saeru, pentru a-l proteja, se făcea clod părinții san rudele credeau ea ursitoarele (zânela destinului) îi predestinaseră nenorociri. În acest caz se rostea O *Rugă cafre brad*, descrisă de Romulus Vulcănescu în lucrarea citată, similarli invocării ursitoarelor, prill care omul se punea sub auspiciile unei reprezentări sacre, arhaice, i universale, capabilă să protejeze și să păstreze ordinea cosmică. Era un Țiț integrator prill care noul născut era introdus simbolie într-o matrice saerli, reprezentând perenul și care trebuia să-l patroneze și protejeze în cursul vieții lui: „Rogu-mă brad tiel să-l primești pe... / Fat să-ți fie Fat iubit/ Rupt din tine/ și cât trlâiești/ Să-l ocrotești/ De toate cele” (Moldova – Sulița, 1938). Ruga era însoțită de scrijelarea pe brad a însemnului familiei noului născut și se lăsau of ran de la rădăcină. Familia avea grijă să villa în fiecare an labrad cu ofrande sacre i să-i spună acestuia mersul vieții copilului dăruit14. Acest ceremonial po ațe fi privit i că o ramășita a unui vechi cult dendrolatrie (de adorare a arborilor), în care *bradul deținea* un rol preponderent15. Bradul este în acest caz nu numai simbolul tinereții, dar i al ve niciei, al imortalității, deci poate fi privit, cum credea Traian Herseni, i ea o zeitate precreștină 16. Dovada că el ținea locul lui Dumnezeu o avem în *Rugă la bradi Spovedania la brad*. Traian Herseni citează *Spovedania la brad*, înregistrată de el în Munții Vrancei 17, ea obicei al ciobanilor, care, după părerea sa, prill modul lor de viață, izolat în munți, s-au creștinat mai târziu decât populația sedenta M, de câmpie. Noi în fine am înregistrat acest obicei la Soveja, în Vrancea, în 1993, dar nu legat neapărat de brad, ei de un copae, fie sălbatic, din pădure, ales de cioban, fie fruetifer (prun mai ales) din curtea casei sale. Al treilea sellă al arborelui de naștere este sădirea unui porn la nașterea unui copil în curtea gospodăriei respective i urmărirea „mersului” (a dezvoltării) copilului după „mersul” pomului: ...

„După mersul pomului va fi mersu thtului Dacă pomul mere bi de FATu cre te i se ține Dacă pomu nu mere FATu scage tat i pierē”.

(Hunedoara, Poiana Rusca, 1939) 18. De pomul de na tere este legat ombilicul tăiat cu un fir de lână.ro le i este udat un număr impar

de zile cu apă din scaldătoare. De pomul de na tere este atârnat și „moțul”, i o bucată din „colacul moțului” – că ofranda sacră. În satele maramure era parol tuns ritual prima Dam, în jurul vârstei de 1 an, se rune într-un *pom îngemănat* cu copilul „ca să-i crească părul că i coroana pomului i să-i lumineze mintea „19. Obiceiul de a șarli un porn la na terea copilului, în rața casei sau la fereastră, îl găsim i în obiceiurile altar popoare20, frecvent la cele europene, dar i în Africa. În cea de Vest, când doi copii se nasc în aceea i zi, oamenii sădesc doi arbori de acela i soi i joacă în jurul lor. Se crede că viața fiecăruia dintre copii este legată de viață câte unuia dintre arbori, iar dad arborele moare sau este doborât, copilul va muri curând. În Borneo se practică obiceiul de a șarli un porn fructifer pentru noul născut i se crede că din acel moment soarta copilului este legată de cea a pomului. Dacă pomul cre te repede, copilul va fi fericit. i în Rusia, Germania, Anglia, Franța, Italia, 1 vetia este obiceiul să se sădească un arb ore la na terea unui copil. Se crede că arborele va cre te odată cu copilul, de aceea este îngrijit cu multă grijă. Dacă se taie arborele, copilul moare21. Între copil i arbore se stabile te astfel o legătură simpatetică, confirmată se pare de dinta actuală, care poate demonstra prill experimente de laborator că între om i restullumii vii este o anume legătura. Dacă momentele fundamentale ale vieții\ : na tere, căsătorie i moarte sunt însoțite de ceremonialuri, în care un anumit arbore deține un rol central, este i pentru că oamenii, încă din vechime, tiau că există o legătură între tot ce e viti, care este supus, la un anumit grad deeneralizare, acelora i legi i înluentat, la rândul său, de cosmos. Între steaua omului i pomul sădit la na terea lui este o legătură: când omul moare, steaua carte de pe cer i pomul se usucă. Pomul sădit la na terea lui, se spline despre un cioban, a dat ultimul rod când a fost pomenit de 40 de zile, apoi „s-a dus i el, 22. Când ciobanul pierde de moarte violentă se spline că el se transformă în copac. Intrați împreună într-un circuit existențial, diferit în funcție de specie, atât omul, cât i pomul ies împreună din el, pentru a-i continua destinul comun în posteritate, în postexistența. Într-un alt moment al obiceiurilor de n tere apare bradul în ipostaza de porn al destinului: *sealdatul* în „frunză de brad”, pentru a tonifica pruncul: „Că pe tine te-am scaldat/ În frunză de lemn de brad/ În miere de lori de fag/ Să fii la fete drag” (Covurlui, 1935) 23. Scaldătorea copilului se aruncă la rădăcina urlui porn tânăr. Această practică rituală apare bi De reprezentată într-un grupaj de

credințe populație, provenite din ancheta indirectă prill chestionare A.F.M.B. (Arhiva de folclor a Moldovei Bucovinei) i ancheta directă (înregistrări

Mg): „Se varsă la un lac curat, la rădăcina unui copac tânăr, să fie sănătos i drept că pomul” (Bacău, Corbasca, Marvila); „La rădăcina unui porn pentru a cre te voinic că pomul” (Galați, Balabane ti);

„La rădăcina unui porn pentru a merge repede în picioare” (Galați.

Ghidigeni, Gefu Nou); „La rădăcina unui porn (nuc) pentru că e lipsit de păcate i să fie roditor că nukul, trainic” (Neamț, Secuieni); „La rădăcina prunului, la lac curat” (Neamț, Bote și, Nisipore ti); „La rădăcina unui copac, ca să doarmă bi De noaptea”.

(Neamț, Urecheni, Ingare ti); „La cumătrie, apa din scaldu ca și arunci la rădăcina unui nuc, sau a unui păr, la lac curat” (I i, Scheia); „La rădăcina unui copac pentru a nu face bube” (Neamț, Birga Galli, Bălane ti); „Într-o grădină, la rădăcina unui porn care face poame bulle, ca să fie i el a a de bun” (Suceava, Fântânele, Stamate); „La rădăcina unui porn roditor, ca să crească i să fie folositor”.

(Suceava, Stulpiceni); „La un porn roditor, să-i meargă bine” (Suceava, Horodnic, Horodnicu de Sus); „La un copac tânăr i frumos, la un hultuan” (Suceava, oldane ti); „La un porn, ca să fie curat în viață” (Suceava, Cornu Luncii, Sasca Mare); „La un copac bătrân, locul să fie curat, pentru că copilul să trăiască câți ani va trili copacul” (Suceava, Râdă era); „La rădăcina unui porn roditor pentru a ave noroc la pomi” (Vaslui, Dane ti); „Se varsă la rildacina unui copac, ca să fie curat i credincios” (Vaslui, Buneți, Avere ti); „La rădăcina copacilor, să creasc1 repede i curat ca un copac” (Vaslui.

Bune ți-Avere și, Talabae ti); „La rădăcina unui porn, ca să înloireasca că pomul” (Vrancea, Poi ana Cristei, Dumbravă); „La un porn roditor, pentru a avea noroc copilul” (Vrancea, Bogbe și, Plec ti); „La un porn, sau la un trandafir, ca să crească copilul mare i voinic i frumos” (Vrancea, Ureche și, Pope ti); „La rădăcina unui porn roditor, pentru că pomul roditor rode te i astfel să crească i să aibă rod” (Bacău, Răcăciuni); „Se varsă la rădăcina unui copac pentru că copilul să crească mare cât un copac” (Bacău, Căiuți);

„La un porn roditor, ca să fie bogat” (Bacău, Filipeni, Boanta); „La lac curat, la rădăcina unui porn, pentru că copilul este sfânt” (Bacali, Plopana); „La un porn roditor, ca să fie copilul curat și cu

noroc" (Bacău, Sascut, Pince ti); „Se varsă la rădăcina unui măr. Copilul să fie că floarea mărului" (Bacău, Filipe și, Oni căni); „Prima scăldătoare se aruncă la rădăcina unui porn pentru a fi falnic că el".

(Boto ani, Cristine ti); „Se varsă sub un copac, ca să fie copilul aparat de du mani" (Boto ani, Mitoc, Horia); „La rădăcina copacului, spre răsărit, spre binele copilului" (Boto ani, Vlade și, Măndre ti); „La un coline să crească copilul frumos i să fie i el roditor" (Boto ani, Roma); „La rădăcina copacului, cum merge copacul, a să crească i el" (Boto ani, Flămânzi); „Prima baie a copilului se aruncă la un porn, care era mai frumos i mai înalt" (Neamț.

Ruginoasa, Dulce și, Mg. 640, I, 45, înregistrează Lucia Berdan în 1988); „Apa de la prima scaldă și vârși la lac curat, la o rădăcini di copac" (Birjoveni, Secuieni, Neamț, Mg. 656, I, 8, înregistrează

Lucia Berdan în mai 1989); „Când al scoati din băi (prima scaldă toari), illua – al inf a – al ridică în sus i-i spline a: și cre ți nalt că bradu, daci era baietal; daci era fetița, și cre ți că o mlădiți... / Și varsă/ la o rădăcini di copac, la un proD, la un perj, la lac curat".

(Hociungi, Moldoveni, Neamț, Mg. 682, I, 3, înregistrează Lucia Berdan la 29. IX.1989); „Apa de la prima baie a copilului s-arunci la un lac curat, la rădăcina unui copac, sau în flori" (Babna, Njeamt.

Mg. 683, I, 33, înregistrează Lucia Berdan la 1 oct. 1989); prima bai s-arunca la un lac curat, la un porn cari era mai frumos i mai înalt" (Ruginoasa, Dulce și, Neamț, Mg. 640, I, 45, înregistrează Lucia Berdan în mai 1988); „La scăldat, apa se duce cu cântece afară i o toarnă lă un copac tânăr i joacă împrejn „24.

Locul copilullli (sau *casa copilului*) i *buricul*, care în concepția celor vechi erau considerate ca făcând parte din ființa copilului, se îngropau ritual tot la o rădăcină de copac, pentru ca să nu i se roam face copilului ceva rail, prill vrăji i farmece; „Locul copilului 11 pune a într-o oală de lilt nouă i o îngropa la rădăcina unui măr dulce, dacă era fall, sau la raQAcina unui brad, dacă era băiat. Fața să fie dulce ca un măr, jar băiatul să crească mare 1 frumos ca un brad" (Suceava, Ri că, Budă); „11 îngropi locu copilului la rădăcina la un copac, ca și crească i el că copacu" (Cucuiati, Dofteana, Bacali, Mg. 628, I, 26, înregistrează Lucia Berdan la 28.X.1987);

„Casa copilului segroapa la un lac ferit, să nu calce cineva pe acolo, i și fii la rādă, cina unui porn" (Dofteana, Bacău, Mg. 629, I, 3,

înregistrează Lucia Berdan la 29. IX.1987); „Locu copilului al îngropi la lac curat, \undi nu calci nimica, la un porn” (Todireni.

Smnita, Neamț, Mg.

35, I, 32, culege Lucia Berdan); „e

a, să copilului și-ngroapi la o dacini di pelj” (Birgoveni, Secuieni, Neamț.

Mg. 656, I, 8, întregi reaza Lucia Berdan, mai 1989); „Placintalocu n terii – și-ngro ăla o rădăcini di copac, la un măr, la un păr, în apropierea casii” (ociungi, Moldoveni, Neamț, Mg. 682, I, 4, înregistrează Lucia Be clan la 29. IX.1989); „11 îngropa locu copilului la rădăcina unui co ac, ca și crească i el (copilu’) că copacii” (Cucuiati, Dofteana, acău, Mg. 628, I, 26, înregistrează Lucia Berdan la 28.X.1987); Casa copilului se îngroapă la un lac ferit, la un porn, a ca și nu ai treaci lumea pe-acolu și fii capilli călcat di toată lumea în pl ioari” (Dofteana, Bacău, Mg. 629, I, 3, înregistrează Lucia Ber an la 29. IX.1987); „Plăcintă aceea (locu n terii), dura na ieri, s face o gauD cu un birlet i și-ngropa la o rădăcini di copac, la un măr, la un păr, în apropierea casii” (Mg. 682, I, 4, Hociungi, Mo deveni, Neamț, înregistrează Lucia Berdan la 29. IX.1989). Des re buricul copilului se crede: „Pentru că femeia să nască copii, m, a îngroapă buriculla rădăcina unui măr tânăr i sănătos, sorocind la câți ani să mai nască nepoata alți copii” (Banat) 25.1

Dintre practicile rituale de la b

„E yom metl

tiona câteva care au legătură cu problema abordată. de la botbz capătă valențe magice fertilizatoare în credințele populaâe: „A a de la botez trebuie adusă într-o oală de lut nouă i apoi se vâr la rădăcina pomilor, să crească pomul acum a sărit copilul în ss când a primit botezul” (Suceava, Ude ti). În acest exem.ph}. O „lleițiunea benefică este în sellă invers, dinspre copil spre porn. „Când se întorc de la botez, na îi spun finului, dacă e băiat, după ce-l ridic în sus, să se facă înalt ca bradul” (Bacău, Oituz, Hirja); „Să cre ți mare ca un brad.

Să ai parte de noroc” (Suceava, Galane ti); jă a cre ți mați că O

floaril să fii nalt că bradu” (Hociungi, Mol? oveni, Neamț, Mg. 682, I, 7, înregistrează Lucia Berdan la 29.I.1989). De brad se leagă’s, i credința că „leagănul copilului e bin

1.

să-l faci din lemn de brad, ca să-i fie somnul u or că bradul” 26;

„ea ganul se face din brad” (Tapla, Birgaoani, Neamț, Mg. 650, I, 11, înregistrează Lucia Berdan la 9 mai 1988); „Covățica în cari se scaldă copilul să fie de lemn de brad sau de tei „27. Momentul primului tuns ritual este i el în legătură cu pomul destinului: „înd se tunde copilul mic e bine să se bage parulla rădăcina unui om, sau într-o scorbură de copaci ca să crească lung ca pomul. a fel se procedează în

Germ ani a „8. Mai era obiceiul ca „Primu’ păr tuns se pune pe o salcie pletoasă” (Bacău, Aga, Preluci). A casta credința se leagă de simbolistica sălciei. În Extremul Orient, salcia este un simbol al nemuririi. În Tibet, ea joacă rolul arborel icentral, al Arborelui Vieții. La indienii din prerii, salcia este **t t** un arbore sacru, este simbolul ren terii ciclice²⁹.

Asocierea *copil-pom* o găsim i în prac icile rituale care se fac odată cu primii pa i ai copilului: „Când [**j**; ce primii pa i se spline: Porn mare, porn, porn!” (Suceava, șaru ornei, Neagră șarului). Credința aceasta este larg răspândită în Moldova, cu variantele „Copac” sau „Copăcel, copăcel”. Din în egiștrările lacute în Moldova, cu obiceiuri de na tere, desprind i următoarea credință, în legătură cu pomul vieții, că porn al destinului: „La fiecare copil care se **n** te fi dai *colac* cu *pam*, Tara porn nu... și dă la colacii di botez i *porn*. *Pomul* făcut dintr-o crenguță di perj sau di vi în porn și puni jucării, bomboani, covrigi, hulubi di pini i scări. și puni într-o pini crenguța di porn în pini și scara razamati, O pini aparti di colaci, colacii Stilt 3 sau 5, l-am soț – al da omu’ di cast, cu capilli, de pomană cumătrului cari-o botezat, na ului. «Pi lumea asta a Dvs. i pl ceilalți lumi a feții sau a băietului meu cum al cheamă». O pomană. Și zici «bodaprosti» (Dulce și, Neamț, Mg. 642, I, 3, înregistrează Lucia Berdan la 9 mai 1988). Alături de *brad* am observat în obiceiurile de na tere descrise pilla acum i prezenta *mărului*. Traian Herseni în lucrarea citată crede că „la noi a existat un ult. **v** chi al a: ului³] e alt principiu ce **t** al radului, sau pe un printipm asemănător”. *Mărul* a devemt **l** el simbol al nemuririi și cu timpul s-a legat i mai mult de sărbătorile Crăciunului, păstrându-se nealterat în cre tinism „unde *nafterea* nu poate însemna decât începutul unui noli an, a unui noli ciclu de viață a naturii „31. Deci, mărul, alături de brad, are i el funcții magice în practicile rituale; uneori apare ca substitut al bradului, cu aceea i funcție sacră, asumându-i destinul timan. „Când se **n** te un copil, i se pune în gură o bucățică de măr muiat în viTI, ca să fie voinic i vesel „32. În descântece i în practicile magice de etnoiatrie, care se fac de la

n terea copilului pe tot parcursul vieții lui, pentru a restabili o stare de normalitate fizică, prejudiciată de boală, mărul *în floare* este simbolul copilului sănătos: „Să rămâie curat i luminat că sfântu soare cin rasare i că maru cin-i-n floare” (descântec de „cei răi” din Botoani, Havima, răul cel mare e luat cu’ „creanga de măr dulce”). Apare i ipostaza de mar-*arbore cosmic*, încărcat cu valențe de fertilitate generală, într-un descântec de păduci din Dumbrăveni, Suceava: „Ne ducem la mărul cel rotat / Să-l saparul cu rădăcină-n sus să-l înturnarul ia să crească să rodească / Oamenii să se hrănească”. Foarte frecvent este simbolul mărului *rofiu* în descânțece de orbal, de be ca cea rea: „Din vârf să-l uscarul Din rădăcină să-l secăm”. O interesantă practică de etnoiatrie înregistrată la Valea altor, Bilitati, I i, în decembrie 1979 (Mg. 348, I, 40) pentru negi: „lei un măr – al tăi în doni și cu părțile celea dad ungi negeii ciia, cât îs di mulți, lipe ți maru înapoi la lac i ți duci – al îngropi în pământ i și tree singuri a. Maru putriza și, nigeii și topesc și nu mai apar niciodată” (mă. Barabula I. Joana, 64, n.a.). Caracterul sacru al mărului, devenit i simbol religios, se reflectă i în credința că „Mama care are copii morți să nu mănânce măr pilla nu da de pomană, că Maica Domnului pe ceea lume n-are măr să dea i la copilul ei „33. Pomul *înflorit*, dar i pomul *verde*, este simbolul omului sănătos. Artur Gorovei notează, din Bucovina, O credință care subliniază această idee: „Dacă vede cineva primăvara cucul pe porn verde se crede că ace La întreg anul va fi sănătos. Dacă-l vede pe creanga uscată, se zice că întreg anul va boli „34. Să mai amintim o practică magică de etnoiatrie consemnată de Elena Niculita-Voronca în legătură cu copilul cu trei suflete i relația sa cu pomul: „Dacă femeia însărcinată merge cu trei core la fântână, san dacă îi iese înainte cu trei core cu apă... Dacă copilul are trei suflete (se răsuflă prill trei părți), ca să trăiască, un mo neag i o babă iau copilul, să meargă la un copac, să facă trei borte cu sfredelul i ea să ție copilul să curgă din sfredel pe copil surcele; două borte să le astupe, jar pe cea din mijloc s-o lase, cu surcelele alea să-l spele i să-i dea de ba Ht, că se însănăto caza „35. Și în colinde, O altă specie arhaică, pomul *înflorit* i *omul împodobit Slut* ezați pe acela i plan, nu numai literar, dar i simbolic. Imaginea pomului *vieții apare* în mai multe ipostaze în colinde, din care alegem un exemplu din Hârseni, citat de Traian Herseni: „Colo-n sus i mai în sus / Este un porn intulpinat / Dar sub porn cine-i culcat? / Domnul sfânt este culcat / Pe două scânduri de brad „36.

Arborele de nunții, dura Romulus Vulcănescu, prezintă dona ipostaze în etnologia romană: ca reprezentare premaritală a unei nunți simbolice i ca reprezentare simbolică a mirelui i miresei la nunta propriu-zisă, el având aici rol de însemn sacru al celor doi împărați (mire i mireasa), cu simbolurile fertilizatoare i perene pe care le includ. Un fit prenupțial se practică la târgul de fete de pe muntele Găină: feciorul care i i alege o fată. O nume te soție i amândoi împresurau un arb ore, în semn de legământ pe nupțial. A dona ipostază a riturilor prenupțiale, legate de porn, este cunoscută sub numele de „cununia la salcie”, descrisă de Teofil Frâncui George Candrea pentru Munții Apuseni la sfârșitul secolului al XIX-lea³⁷, i pentru secolul XX, tot din Munții Apuseni – „cununia la porn a fete lor gre ște „³⁸: „Două femei mai în etate o luau i o duceau la un gard, san la o saLcie. Aici, dura ce îi împleteau parol că la neveste i învelind-o, se întorceau împrejurul ei zicând de trei ori «Cununa-se roaba lui Dumnezeu N. cu gardul san cu saLcia».

Salcia, dura cum am pomenit anterior, avea i la romani semnificația de arbore sacru. În plus, în credințele populație este întâlnită i concepția „Fata-i că saLcia. Se prinde acolo unde o pui” (Tavadare și, Dealu Morii, Bacău). De la oierii din preajma Poienii Sibiului descrie Romulus Vulcanescu o formă de prenunta, care avea lac la pădure, înaintea unui brad, numită „îngemănarea cu bradul” san „nuntă la brad „³⁹. Simeon Fl. Marian în lucrarea clasică *Nuntă la romani* (1890) se ocupă pe larg de *bradul de nunții i miurul de nunta*⁴⁰. Bradul de nuntă, dura Ion Ghinoiu, i derivatele lui zonale (*steagul de nunții* în Transilvania i Banat i *bmul* înflorat în Moldova) este substitutul sacru al mirelui; feciorul de însurat este „înalt ca bradul” i „voinic că bradul”. El este respectat i venerat de nuntă i, se gate te i se împodobete, cu grijă, ca un mire, i se spun orații, este păzit i purtat în fruntea alaiului nupțial de către cel mai falnic dintre feciori, ține companie miresei pilla la cununie⁴¹. Bradul reprezintă în ceremonialul nunții puterea, bărbăția i virilitatea, trăsături hiperbolizate ale viitorului bărbat. Bradulla nunta avea; t însă i valoarea simbolică de *porn al destinului*, acum am urmărit-o în obiceiurile de na tere, i aceasta reiese dintr-o înregistrare din Mehedinți, făcută de Florica Lorint în 1967: „În Mehedinți era cunoscut obiceiul ca a treia zi de la nuntă, san în cea de a treia zi a nunții, tinerii căsătoriți să se ducă în munte i s-a aducă doi brazi, pe care îi imp lint

au în curte. Se credea că cel al cărui brad se usucă mai repede, va muri cel dintâi „42. Bradul de nuntă pare a fi o tradiție mai veche decât mărul de nuntă (a se vedea descrierea de aliata a pregătirii lui rituale în lucrarea citată. a lui Romulus Vulcănescu). Giuseppe Cocchiara asimilează „arborele de nuntă” cu „arborele dragostei” i se referă în speciala tema „sotiei-fruct”. Ion Ghinoiu, în studiul citat, care este O Telltale a celui publicat anterior⁴³, dezvoltă ideea de măr *ca* substitut sacru al miresei i gîmbal al fertilității: „În ceremonialul nupțial, bradul virilaid al mirelui formează, adesea, un cuplu divin cu mărul feminoid al miresei, arb ore sacru, care poate să apară în diferite ipostaze:

porn, poama, creanga, floare „4. Bradul sau mărul, că *pom al vieții* în ceremonialul nunții, ritual descris de Simeon Fl. Marian sub numele „punerea pomului”, simboliza, de rapt, întreaga existență def aici încolo a omului, care trebuia să se desfășoare fire, cel rutin în plan ideal, sub bulle auspicii. Ipostaza de *pom al destinului* în acest esențial fit de trecere, nuntă, întemeierea propriu-zisă, apare i iocr-un vechi ritual din Căra, descris de Ion Chelcea, sub numele de „vinderea pomului”: „O rata, de obicei sora din partea miresei, purta un

POM, pe care 11 ducea la casa mirelui. Acesta simboliza transplantarea vieții tinerei fete în altă casă. Pomul era a ezat în mijlocul mesei. Mai întâi cumnatul de mina se apucă i „vinde pomu”. Nunt îi spuneau că-l cumpăra ei. „Dirijarii” (cei care au adus zestrea) propun mal mult; în cele din urmă mărâi se apropiau i spuneau că-l cumpăra ei. Îl luau deci i se duceau de se culcau. Era noaptea a doua „4 s. Simbolul om-*pom* apare explicit într-o orăție de închinare a pomului de nunta din Bistrița-Năsăud: „Să trăiți damn nin marei *sănătos* fi. °m frumost Mândru i mafiosi Manos că varal Rodos că toamna” 6. Pomul oferit de miri nailor în ceremonialul nunții din Mure implica i ideea de *pomand* pentru sufletul celor ce VOL viețui de acum împreună, porn ana transferată i în plan postexiseențial: „Dragi n i, acest porn încărcat cu tot felul de fructe să fie pe lumea asta al vostru, pe lumea cealaltă al nostru „47. În Mărginimea Sibiului, dura ce nunt îi se întorc de la biserică, la casa socrului mare, are lac mai întâi „slujba mărilor”, preotul îl scuturii i nunt îi se reped să apuce fiecare ce poate⁴⁸.

„Arborele funerar” în marea trecere, ultimul fit de tree ere din ciclul familial, este analizat de Romulus Vulcănescu în cele două etape: *etapa mortem* – bradul mortului i *etapa postmortem*, arbore de pomană. În prima ipostază, *bradul* apare ca substituent al arborelui

cosmic, care este arborele vieții i al morții (înlocuit în uDele bocete prill măr). Obiceiul de a se folosi *bradul*, că arbore fuDefar, era cunoscut i la romani. Plinius spline că „se rune la poarill, ca semn de doliu „49. S. Fl. Marian în lucrarea *inmormântarea la romiini* (1892) gașe te acest obicei aproape în toate partite locuite de romani, mal cu seamă în Transilvania. El descrie acest obicei, din Bucovina, cu explicația că „el se face, de aceea, numai la feciori i fete mâli, pentru că, pe de o parte însemna tinerețea celui pentru care s-a făcut, parte ca cel mort se căsătore te pe cealaltă lume i când se duce mortulla groafo, atunci se trimit vătăjei înainte cu bradul, ca să vestească nunta” °. Această explicație rune i mal blue în valoare conceptul de *pom al destinului* pentru că omul nu poate pleca neîmplinit în comunitatea stramoilor de neam: „Că el a umblatl Tari a-nconjurați După ce-a umblatl El a căpăatatl Nevastă de muntel Nalta i bradoasa/ Că el de frumoasă” și. În Transilvania, obiceiul vechi era să se ducă. după brad, în pădure, călăreți cântând din fluier, jar la into arc ere erau întâmpinați de fete, care cântau „Cântecul bradului”. O descriere detaliată a ritului tăierii bradului, în pădure, pentru a fi adus în sat, la casa celui mort, O găsim în *Istoria literaturii romiine*: „Când moare un tiDal, O ceată de flăcăi, de obicei apte sau Dona, pleacă în pădure pentru a tala bradul. Se taie un brad tiDal, lung de la patru pilla la cinci metri, care e curățat de craci pilla la vârf, Hilde i se lasa doar o mică coroana. Flăcăii iau bradul pe umăr i pomesec cu el spre sat... La sosirea în sat, un grup de femei îi întâmpină cu „Cântecul bradului”. Dacă pădurea era departe, flăcăii plecau călări. Mai demult era obiceiul ca ei să pLece zicând din fluier cântece de jale. La casa mortului, bradul este împodobit cu flori, panglici colorate i clopoței. În unele localități se pun în brad obiecte de-ale celui mort, de pildă inele. Astfel împodobit, bradul este purtat de dol flăcăi i însoțit de femei care cioffi cântecul. În cimitir este ezat la capul mortului, linȘj tilpi Hisat acolo ani de zile pilla se usucă, putreze te i cade”. În împrejurimile Sibiului se leagă de brad i lina de of, dacă mortul a fost cioban, spline S. Fl. Marian, obicei care a putut fi înregistrat i în zilele noastre, în satele din Mărginimea Sibiului: „În vârful bradului se rune: lina de of, flori, O batistă spintecată i câteva fire de busuioc.

La fete mari se pun în vârful bradului cerceii i inelul de logodnă i alte inele, care se lasa acoloS3. Pe Valea Some ului, cei marți, nelumiți, erau petrecuți cu brad: „Se tăia un vier de brad tânăr, care se curăța de

crengi în partea de jos. Crengile erau împodobite cu panglici, verdeață, de regulă banita ori bărbănoc. De crengi se atârnavu i clopoței. Toate aceste elemente sunt semne ale încărcăturii ritualice a steagului. Era purtat în rața sicriului de către doi feciori, care erau i «vilfeii». Pe drum, steagul era scuturat, care nu este decât O

practică magică identică cu a steagului nupțial” S4. Din Car, Ion

Chelcea descrie astfel obiceiul: „Tânărului 'necăsătorit i se aducea la înmormântare din pădure un brad verde numit «sulița». Acesta era socotit, pentru tânăr, în lac de muiere, de mireasă. Când mortul era pe masă, se duceau a se feciori la pădure i țara să zică ceva tăiau bradul i-l aduceau acasă. Din casă cu mortul le cau în întâmpi Dare soți de-ai mortului, rude de aceea i vârstă, avizați de feciori prill pocnituri de pistoale. Cum veneau, cântau bradul i-l puneau sub fereastră. Apoi bradul era frumos împodobit cu hârtii colorate, cârpe colorate, cumpărate de la pinvalie. Celor a se feciori ce-au adus «sulița» de la pădure, li se punea o cârpă neagră la limen. Fiecare fecior neînsurat mergea la cimitir dura mort cu o rata tânără de milia. «Sulița» trebuia să meargă în fruntea cortegiului, jar înaintea suliței mergea o rata cu un băiat. Băiatul purta un steag negro, jar rata un *pam*, un brad mai mic. și pe fată mare o înmormântau că mireasă (govie) i i se punea i ei «sulița». Era obiceiul să ocolească piața cu mortul june în cântece; seam i dimineața, bai la amiază, fetele «procintau». La cei tineri duceau *crengi de măr* i sulița pe care o înfingeau la căpătâiul junelui mort” S5. S. Fl. Marian, în lucrarea citată, identifica *bradul* de la hotarul celor dona lumi cu *pomul vieții*. Bradul, cu semnificația de porn al vieții, este un motiv frecvent în plastică populară românească. Paul. Petrescu crede că, istoricete, el precede apariția motivelor elenistice i iraniene, fiind de proveniență autohtonă, un element traco-dac, deci, care a persistat pilla în actualitate⁵⁶.

Ceil de a dona ipostază a arborelui funerar, cea de *arbore* san *pam de pomanii*, aduce în planul credințelor populace mai intti *bradul* apoi *mărul* i *prunul*. Bradul de pomană se numea în Transilvania „stolnic” – podoabele lui alimentare se dădeau de pomană copiilor. Simbolic erau of ran de sacre funerare, în care pâinea detiflea un rol primordial. Din aluat de pâine se tăceau pasarele (pasarea-suflet⁵) i scara de pâine rezemată de porn. Romulus VulcaDeSCH în *Coloana cerului* (1972) observă că: „În obiceiul funerar al bradului de pomană, păsările sufletelor celor decedați reprezintă o formă de porn ana

colectivă pentru toți membrii unei familii san spițe de neam „58. În unele sate din Transilvania i în Bucovina *pomul mortului* se face dintr-o creangă de măr; dacă e Yarn, creanga se ia cu măr cu tot (după S. Fl. Marian). Și pomul acesta merge, totdeanna, înaintea mortului. El este o porn ana pentru na îi care au botezat i cununat i se pune la căpătâiul mortului. Acest pam de *pomană*, dura cum am arătat anterior, C; 1 pam al *destinului* însoțe te omul de la na tere, când se dă odată cu colacii de botez, la nunta – punerea pomului i pilla la moarte. „Unii cred i zic că el înseamnă pomul vieții omului, care l-a nutrit pe acesta în viața sa cu tot felul de poame... iar alții spun că ar fi jertfă cuvenită pentru ultima dată, spre împăcarea i împreunarea omului cu Dumnezeu „59. În culegerile noastre din Moldova am întâlnit credința că acest porn de înmormântare se face mai mult la copii. La Romani, Neamț, am găsit descrierea: „Porn mați, frumos, încărcat cu di toată, cu o scan tăcuți din pini, O căniți, și pullen bomboani, și puneau meri, lămâi, di toată... îl ducin u... când ajungi la mormânt îl scuturi i ia copiii” (Mg. 681, I, 35). La Dulce și, Neamț se crede: „Porn de înmormântare la copii, san chiar oameni bătrâni, și faci din o bucali di copac, san brad... – o împodobe și cu bomboani, scări di pint, leagi di porn acolo i un material, un prosop... pomul sui la carii mortului... cineva din cast 11 scoati mainti în pragu îi înainti di a le i mortu’ – atuncea 11 scuturi, îl dă na ului i „1 scuturi” (Mg.

642, 1, 3). La Ruginoasa, Dulc și, Neamț, pomul de înmormântare este „O creangi dj proD, îi fact o scări, îi pili o calli, 11 împodobe și cu feluriți di feluriți, un prosob pili acolo, meri, peri, hulubi din pint, coHicei i pruni. N a i6 pomu, 11 duci la biserici, 11 scuturi pl mormânt acolo i i6 băieții. La oameni mați nu se face. Numai la copii” (Mg. 639, I, 26). La Bira, Neamț, Until copil mort, căruia nu is-au dat colacii de botez „atunci a când moari i și pregăteți un colac, a a sub formi di o pint împlețiți – acolu și-nfigi un *briidut* împodobit cu di toată, bomboani, cu o hainită di dat di pomani i i-l

dăruie ți lu’ na u cari l-o botezat. Și dă la prag” (Mg. 637, I, 24). Există, însă, în Moldova i obiceiul de a se da un „porn viti” de porn ana, un porn fructifer în dâre se agatfi, sau sub care se pun pomenele cuvenite (alimente i haine). Obiceiul este descris de Romulus Vulcănescu, a acum l-a găsit pe Valea Bistriței Moldoveneți: „pomet de danie” – el se dă cu jummint, de porn ana, în zilla înmormântării, Until om sărac din sat. I.H. Ciubotaru în *Ceremonialul funerar în Moldova* (în

„Anuarul de folclor”, V-VII, Cluj-Napoca, 1987) citează în acest gens, din A.F.M.B. atestări de la Mi –, nastirea că în Bacău; Costachi Negri, Galați; Grintie, Neamț, Lama era, Suceava; Ive ți-Vaslui, în care este vorba de scoaterea unul porn din pământ eu tot cu radaeina, care, după ce a fost împodobit cu romelle, se replantează pe mormânt la capul mortului, lângă cruce. Noi am înregistrat acest obicei, tot în cadrul cercetărilor pentru A.F.M.B., la Soveja, în Vrancea în 1993. La Călugăreni Neamț, Fundătură – Bacău, Movileni – Galați, Criste ții de Susvaslui, pomul săpat din livada este Jus acasă la cel ce l-a primit de pomană i-l sad te acolo. La Buhalnita – Neamț, într-un porn din livada se pun colaci, fructe, dulciuri, lumânări, păsări i o scam meuta din aluat. La tulpina lui se caza o masă i un, pat. Masa trebuie să fie încărcată cu o farfurie eu bo una eu sarmale i O Calla cu VITI. Parol este. temut, jar dacă era o rată mare i se pune a zestrea, ca să o dea de porn ana. Pomul este considerat în această localitate „un fel de lac sub care se odihne te i se adăposte te sufletul pe ceea lume”. La Ceahlău – Neamț, în porn se mai atârna un prosop, O candelă, hainele defunctului, O traistă, cuverturi, covoare El reprezintă, deci, transpunerea în plan simbolic a abundenței (hranei i confortului material) din această lume în planul postexistențial (lumea cealaltă). După înmormântare, pomul dat de pomană minine, în continuare, în îngrijirea stăpânului de drept, Jar roadele lui îi aparțin celui care l-a primit de pomană. Relația dintre pomul sădit la capul mortului i traiul lui pe cealalta lume o exprima următoarea credinții din Ghime – Bacău: „La capul mortului se șade te un vlăstar tânăr. După cum crește vHistarul, 3 șa-i traiul mortului pe ceea lume” – relevantă pentru conceptul de *pom al destinului*. După moarte, omul se poate transforma și în porn, reintrând în circuitul viti al naturii. Într-o variantă arhaică a „Mioriței” culeasă de Ion Diaconu din Spinești – Vrancea, pe locul unde 11 va îngropa miorița:

Jili vor cre ți *porni* Poili nirositori și vor făși fieri Floriseli nii

...Sâni s-a umbri lili va mulțumi

1 ill-a po mi...60

Pomul vietti, că porn al destinului, este întâlnit și în riturile de construcție în mul, e părți ale Europei, existând credința că, dura terminarea casel, să se înalțe pe acoperiș un *pom verde*. El este simbolul vigoarei, tinereții, virilității, care trebuie să asigure un destin fast în acea casa⁶¹. I.D. telanescu integra aceasta credinții în riturile de

trecere din ciclul familial: „La construcția unei case se pun pe creștet brazi tineri, ori crengi dintr-unul din copacii regiunii și ace tii se împodobesc cu panglici, care flutur în vânt. La nunți se gătesc casele mirilor cu crengi verzi și cu arbuști, care se fixează la poartă, pe gardul din împrejurime și la Ușa locuinței. La înmormântări, un brad ori un alt copăcel, împodobit cu năframe, este purtat cu prapurile înaintea sicriului i înfipt în mormânt „62.

Comuniunea *om-arbore*, acum ne-o releva credințele populare românești, este una dintre cele mai vechi concepții ale viețuirii omului în familie, în comunitate i în natură, evenimentele din ciclul familial fiind strâns legate de tot ce se întâmplă în mediul natural, influențându-se reciproc. Relația mitică om-arbore a dat n tere liner remarcabile motive poetice: omule-pomule, om-porn înflorit, motivul arborilor îmbrăți ați etc. În împrejurări de răscruce din viața omului: intrarea în existență, întemeierea i ieirea din

„Lumea albă”, *pomul destinului* veghează, că i atitealte zeități i reprezentări sacre, la împlinirea destinului.

13 Florica Lorint, *Semnificatia ceremonialului funerar al bradului în Gorj*, în „Revistă de etnografie i folclor”, tom 13, 1968, ill. 4, p. 333.

14 Romulus Vulefmescu, *lucr. ei t.*, p. 55 – 56.

15 a se vedea i S. Fl. Marian, *Bradulla popoml roman*, în „Albina Carpaților”, Sibiu, an IV, 1879.

16 Traian Herseni, *Forme străvechi de cultura poporana românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Țară Dltului*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1977, p. 184; 204 – 205.

17 lucr. cât., p.184 – 185.

18 cf. Romulus Vuldinescu, *Coloana cerului*, 1972, p. 56.

19 Mihai Dancu, *Rituri de separare, agregare: i de inițiere infaza copilăriei. Zona Maramure*: „În „Marmația”, V-VI, Baia Mare, 1979 – 1981, p. 443.

20 cf. Otto Laufer (1935); Angelo de Gubernatis, *Storia comparată degli uși natalizi initalia e presso gli altri populi indo-europei*, Milano, 1878; James

George Frazer, *The Golden Bough*, London, 1955, vol. II.

21 James George Frazer, *Creanga de aur*, II, Minerva, 1980, cap. LXVII.

22 Miorița la daeoromani: i aromâni (*Texte folclorice*). Ed. ingr.

de Nicolae

Saramandu.a., Bucure și, Minerva, 1992.

23 publicat de Romulus Vuldinescu în *lucr. cât.*, p. 56.

24 Elena Niculit ([Voronca, *Datinile: i credințele poporului român, adunate: i a: ezate în ordine mitologică*, Cernăuți, Tip. I. Wiegler, 1903, vol. II, p. 1136; Elena Niculita-Voronca, *Datinile: i credințele popomlui roman, adunate: i a: ezate în ordine mitologică*, ediție îngrijită de Victor Dumea, studiu introductiv de Lucia Berdan, la i, Polirom, 1998.

25 Artur Gorovei, *Credinți: i superstiții ale popomlui roman*, Bucure îl, SOGee, 1916, p. 225.

26 Emil Petrovici, *Note de folclor de la Români din Valea Mlavei (Sârbia)*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, VI, 1942, p. 43 – 75.

27 Artur Gorovei, *Credinți...* p. 80.

28 I. Aurel Candrea, *Folclor medical roman comparat*, 1944, p. 40.

29 Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, 2 – 3, 1995, p.

186 – 187.

30 Traian Herseni, *lucr. cât.*, p. 197.

3 *llucr. ei t.*, p. 198.

32 Artur Gorovei, *Credinți...* p. 227.

33 Elena Niculita-Voronca, *Datinile...* I, p. 796.

Note

I or. Mircea Eliade, *Imagini: i simboluri. Eseu despre simbolismul magicoreligios*, Bucure și, Humanitas, 1994.

2 Mircea Eliade, *Simbo/ismul arborelui saeru*, în „Revista Fundațiilor Regale”, an VI, 1939, nr. 9, 1 septembrie, p. 676 – 677.

3 cf. René Guénon, *Regele Lumii*, Bucure și, Editura Rosmarin, 1994.

4 Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului*, Bucure și, Editura Academiei Romane, 1972.

5 cf. i Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, vol. I, Bucure i, Ed. Artemis, 1994.

6 Sir James Frazer, *Folcloml din Vechiul Testament*, Bucure și, Editură

Scripta, 1995...

7 René Guénon, *Regele Lumii*, p. 93.

8 Frazer, *Folclorul...* p. 26.

9 James George Frazer, *Creanga de aur*, I, Bucure și, Minerva, 1980.

10 Romulus Vuldinescu, *Coloana cerului*, p. 47.

II Nicolae Ursu, *Cântece: i jocuri din Valea Almajului (Banat)*, Bucure și.

1958, p. 101; 195.

12 Pamfil Biltiu, *Fiit-Fmms cel înțelept. D sura de basme, legende, snoave*

I pove: și din Maramure: „Baia Mare, Ed. Gutinul, 1994, p. 108.

34 Artur Gorovei, *Credinți...* p. 85.

35 Elena Niculi (ii-Voronca, *Datinile...* I, p. 882 – 883.

36 Traian Herseni, *lucr. eu.*, p. 237.

37 în lucrarea *Romlinii din Munții Apuseni (MotU)*, Bucure; și, 1888, p. 171172.

38 Maria Vacariu, *Contribuții la studiul obieeiurilor din Munții Apuseni. Obieeiuri legate de na. tere*, „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei” pe anii 1965 1967, Cluj, 1969, p. 571 – 579.

39 Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului (1972)*, p. 59.

40 S. Fl. Marian, *Nuntă la romlini. Studiu istorieo-etnografie comparativ*. Ed.

critică de Teofil Teaha, Ioan Șerb; i Ioan Ili; în, Bucure; și, Editura „Grai; i suflet romfmesc – Cultura Națională”, 1995, p. 264; 523.

41 Ion Ghinoiu, *Praetiei magieede întemeiere a „casei de piatră”*, în revistă

„Oatini”, Bucure; și, nr. 3 – 4 (8 – 9), 1994, p. 14 – 15.

42 Florica Lorint, *Semnifieatia ceremonialului funeral al bradului în Gor)*, în „Revistă de etnografie; i folclor”, tom 13, 1968, nr. 4, p.333.

43 Ion Ghinoiu, *Fenomenul de întemeiere – casa copilului*, în rev. „Academică”, Bucure; și, III, 1993, nr. 3 (27) ianuarie, p. 9.

44 vezinota41, st. cât., p.15.

45 Ion Chelcea, *Obieeiuri în legiitura eu viața omului în Pata: j: II Borlovenii*

Vechi, Cara: j, în „Revistă de etnografie; i folclor”, nr. 3/1958, an III, p. 55 – 81.

46 Stân Ga Ciobanu, *Mărul: îi creanga de măr – prezente semnifieative în complexe cereliwniale*, în „Revistă de etnografie; i

folclor", 1986, tom 31, nr. 1.

47 Marcela Brutiloveanu-Popilian, *Marularbore saeru*, în rev. „Oatini”.

Bucure; și, nr. 3 – 4 (8 – 9), 1994, p. 23 – 24.

48 Amalia Pavelescu, *Din fo' leloru I Mdrginimii Sibiului – Poezia ceremonialului de nuntă*, în vol. *Studii: îi comunicari de etnologie*, Sibiu, tom VII, 1993, s.n., p.135.

49 apud S. Fl. Marian, *Jnmormântarea la romlini. Studiu etnografie*. Ed. critică de Teofil Teaha, Ioan Șerb, Ioan Ili; în, Bucure; și, Editura „Grai; i suflet Cultura Națională”, 1995, p. 75.

50 lucr. eu., p. 68.

5 lluer. eu., p. 69.

52 volumul I, 1964, p. 44.

53 Amalia Pavelescu, *Poezia ceremonialului de illlllormintare dill Mărginimea Sibiului*, în vol. *Studii: îi comunicari de etnologie*, Sibiu, tom VIII, 1994, s.n., p. 106.

54 Pamfil Biltiu, *Contribuții la cercetarea înmormântării pe Valea Some: jului*, în vol. *Studii: îi comunicari de etnologie*, Sibiu, tom VII, 1993, s.n., p. 159.

55 Ion Chelcea, *Obieeiuri în legătura eu viața omului în Pata: j: II Borlovenii*

Vechi, Cara: j, în „Revistă de folclor”, an III, 1958, nr. 3, p. 55 – 81.

56 Paul Petrescu, *Pomul vieții în arta populară din Romlinia*, în „Studii; i cerceruri de istoria artei”, 1, 1961, p. 41 – 82.

57 Gh. Pavelescu, *Pasarea-suflet*, în „Anuarul Arhivei de folclor”, VI, 1942, p. 33 – 41; i VII, 1943, p. 130 – 131.

58 Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului*, 1972, p. 73.

59 S. Fl. Marian, *Jnmormântarea la romani*, ed. 1995, p. 116.

60 vezi Gh. Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la romlinii din Munții Apuseni*. Bucure; și, 1945; Paul H. Stahl, *La dendrolatrie dans le folklore et I art du XIX-e siècle en Roumanie*, în „Archivio Internazionale di etnografia e preistoria”, Torino, 1958; Anca Stahl, *Studiul riturilor de construetie romline: jti*, în „Revistă de etnografie; i folclor”, tom 13, 1968, nr. 4, p. 309 – 316.

61 I.D. Stetanescu, *Cu privire la Sterna Țării Romane: jti. Arborele din penlite*

Îi hulele sigilare de anl, în „Studii; i cerceruri de numismatica”,

vol. I, 1957, p. 377.

62 „Miorița”, Text LXVI (66), în Ion Diaconu, *Ținutul Vrancei*, I, Editura pentru literatură, 1969, p. 417.

160

11.5. Masca-simbol în structura obiceiurilor familiale (Neere – Nunta – înmormântare)

lui, reprezenta, prill insfu? i figurarea ei, un spectacol, care era, la origine, tot ritualic. cel mascat (sau travestit prill machiaj) se transpunea într-o now ființă, care întruchipa, de obicei, stramo îi de neam san animalul totem al comunității...

Masca-simbol din obiceiurile familiile, ciclul vieții (na terenunta-inmormântare) este una din cele mai vechi reprezentări rituale, în legăturii cu care unii speciali ți pun originea mfu? ții în general: „majoritatea mfu? tilor primitive reprezintă spirite i majoritatea spiritelor reprezintă, la rândul lor, spiritele morților „3. Mai târziu Leopold Schmidt, în 1955, relua argumentele colii cultului vegetației (Mannhardt, Mayer) 4.

Vom începe cu una dintre ipostazele inițiale cele mai arhaice în ciclul obiceiurilor i anume aceea de *uncheși-moși-moșnegi-babe*, reprezentări antropomorfe ale ascendenților sangvini ai neamului. Faptul că la romani jocurile eu mă ți apar ca datini mo tenite din bătrâni le confirma, ab initio, caracterul de arhaitate i de ritual îndătinat

rin repetiția îi

ăla de la începutul fiecărui ciclu (de vi

”. ață, de an, de anotimp etc.). n cadrul obiceiurilor din cielul vieții, grupul de oameni bătrâni în deplinete, prill tradiție, mai multe acte rituale, care îl fac indispensabil în desta urarea cere onialuilor de trecere⁵. Studiate de Romulus Vulcănescu în lucrarea *Mțiștile populare*, mă tile din cielul familial au toate, în reprezentarea lor rituală, personajele unche i-mo i-babe, cu diferențele de reprezentări plastice de la o zonă la alta. Zonele arhaice păstrează cu multă acuratețe semnificațiile inițiale îi l. e, mă tile fiind maisim ple i în acel i timp mai semnificative. n obiceiurile de la n tere, mfu? tile de *moașe* dețin un rol prepon erent, alii că frecvență, cât i ca semnificație. Mo a, că reprezentată a striimo celor neamului, deci supremă inițiată a colectivității, media trecerea noii ființe dintr-o lume necunoscută în cea cunoscută i avea misiunea de a îndeplini, san a supraveghea, toate

prescripțiile rituale tradiționale, pentru a-l integra în viața colectivității de neam pe noul component al acesteia. Datele citate de Romulus Vulcănescu în lucrarea sa previți din zone pastritoare de tradiție, în acest sens: Oltenia, sudul țării. Dar

Prezentul capitol îi propune o analiză a mfu? tii-simbol în structura obiceiurilor familiale și urmărește acest lucru în sensul ideii de întoarcere la origini, de acolo de unde pleacă adevărata semnificație a mătilor, diluata contemporan, având diverse reprezentări plastice, însă păstrând, în esență, aceeași semnificație magico-rituală. Am considerat necesar acest lucru din nevoia clarificării unor puncte de vedere asupra unuia din cele mai arhaice componente ale folclorului nostru (mascarea rituală), atât timp cât atâția zeci de ani buni au fost irosiți cu diverse prilejuri festivaliste pentru a demonstra cu tenacitate „laicizarea” obiceiurilor noastre.

Asupra originii mfu? ții în general, în cadrul manifestărilor culturilor arhaice, există o bogată bibliografie internațională și românească. Vom selecta de aici doar ceea ce ne va fi necesar în susținerea punctului de vedere enunțat mai sus. Un lucru este sigur și comun tuturor studiilor și referințelor bibliografice, că acest obicei – mascarea rituală – are caracter precreștin, păstrat cu toate nuanțările de rigoare până astăzi. Caracterul răgin, precreștin al mascării rituale este întâlnit în antichitatea precreștină la diferite sărbători ale zeilor, ale recoltei, ale anotimpurilor. Alături de atestările folclorice, cele mai vechi documente totuși le-au relevat acest lucru 1. Biserica creștina a combătut, de la început, toate practicile antecreștine de mascare rituală, în timp ce alte practici păgâne le-a înlocuit. În canonul 38 din *Pravila de la G9 vora* și în izvorul bizantino-slav se menționează că oamenii îmbrăcați în piei de animale nu aveau voie să intre în biserică: „Să nu te tina va purta piei de cal sau măgariu să nu intre în biserică ci să stea afară cu muierile „2. La origine, pretutindeni măștile au avut un caracter ritual, fie că erau zoomorfe sau antropomorfe. Mască, în ipostaza de recuzită a mitului și în celelalte zone ale (Arii, la o analiză atentă, observăm că în descrierea întregului ceremonial al obiceiurilor de naștere Slot incluse, chiar dacă nu mai pot fi descrise ca manifestări spectaculoase, reliefe. din această funcție de mascare rituală a moștenit (gesturi rituale care amintesc de această funcție arhaică). În locul mascării propriu-zise a supraviețuit travestiul (care și el este o formă de mascare veche rituală) și substituirea ritualii. Pentru

acest din urmă aspect putem cita câteva din atestările din Arhivă de Folclor a Moldovei Bucovinei (A. EM. B.): la masa de cumătrie are loc „O amăgire a cumătrului cu un fin fals” (Boto ani, Roma, Cotirg i chestionar); „La jumătatea mâncării mea a aduce copilul pe masă i-l închina n-a Prima dată îi aduci un copil din cârpi... Cumătrii mari dați bac i i ea aduce copilul adevărat” (Boto ani, Vlădeni, Brehuie ți – chestionar); „Îl minte [pe cumătrul cu o pernă, sau cu un mototol de lăicer, pilla îi cîia copilul i apoi cumătrul o cinste te pe mo i beau împreună” (Boto ani, Curte și, Mănăstirea Doam Dei – chestionar); „După ce au stat la masă, da parale la fân i la mo. Face i ea un copil din cârpe să-i dea i ei bani” (Boto ani, Leorda – chestionar); „Un copil din bulendre” (Boto ani, Mihăileni, Pârâu Negro – chestionar); „Copil de in elat n II Iacut din cârpe” (Boto ani, Dângenii, Hulub – chestionar). Tot la masa de cumătrie, când se desla oară momentul ritual numit *pupîiza moașei*, are loc aceea i substituie, de data aceasta, acest colac ritual avînd valoare de substituit: „O bucată de pîne sub formă de copil, care o ia mea a „(Bacău, Corbasca, Poglet – chestionar); „O pîne împletită. Pupăza-i că cum desenezi o rata, eu mini, cu cap, cu ochi. Pune batic la gât. I-o ciaclei mea ei” (I i, Răducăneni – chestionar). Aceasta coptură rituală are i valențe magice, fertilizatoare: „pînea aceea e bi De s-o mănânce o femeie care nu face copii” (Ia i, Hârlău, Pircovaci – chestionar). Ca să ia acest colac ritual, mo a trebuie să treacă anumite probe de istețime, sau probe-pedepse: să dote, să joace, să facă ca pupăză. În această situație, mea a practica, uneori, travestiul, în sensul că vine cu acest substitut de copil (din cârpe), deci ea joacă rolul leuzei, se substituie „nepoatei”: „spline că are i ea un copil nebotezat. Poate aveți nevoie de un secerător, lucrător, scriitor. Pe acesta se pun bani mărunți” (Boto ani, Roma – chestiooar). Importanța acestui colac ritual *puptiza-moa: ei, ale* Cărel valențe am încercat să le descifrăm în capitolul *Pasierea-suflet în obiceiurile de naștere, se releva* din aceea de el se poate da i la ceremonialul numit „mo îi”, deci pe întreg parcursul anului: „La «mo i» face puptiza *moașei*. Nepoata cîia mea ei” (Badiu, Moto era – chestionar); „Pupez și fac la «mo i», când dai di romani, împlețiți în 2 sau 4 și cu coroana pe margini” (Vaslui, Ive1? și, Pogone ți chestionar). Se mai duce i la „sărbătoarea mea ei”, a doua zi de Anul Nou: „Mama copiilor se duce la mea a, a doua zi de Anul Nou. Mea a o serve te eu cozonac i plăcinta porcului (din mîl i plămîni)” (Vaslui, Pogana – chestionar).

În obiceiurile de nuntă s-au păstrat mal multe] reprezentări de maschi: simh. J, în ipostaza de mascapropriu-zisacele pe care lerta persona]! e principale: mireasa, mire, socrii mari i personajele: ecundare: flăcăi. i fete, cu atribuții în alaitll mirelui i mire – șei. De asemenea, i aici, că i la n ere, se practică i travestiut i

— Sub stitulul (mQInentul numit *ascunderea miresei*). Pentru mătile

— Propriu-zise, ele. e! lipi l sinU; l ja: cunos. cute dip bih. liQ.gr

— Spectalit!! te și, ete previTI din, zonele (irhaice: Transi1. vania, Banat.

D.lfenia. Pentru măștile de *mire* și *mireasii* yom aminti acestobicei

...– i în practicile magice dinobic iuriled – Et anz... de exe!! illhi

— Travesti flac de ar fi! l.11 lai! llul: „Ja lăsatul de see d. postul P țelul, obicei descris de Ion Chelcea i cules din Car 6. De aseme =

E a., e: Sfâr. eLfiiciill Q l „iifrl (r; illlirea îi. De... An! i [& ou 7 în a laiul sărbătorilor de lama, în MQlfloya (pieseta de teatru popular *Nunta tiiriinească*). Pentru cealalm]: J! tegQJie, Ja țel ca și lit n. a t.er. e „m; ti rutin spectacularea, *travestiul* i *substitutul ritual*, avem exemple din celelalte zone. În Moldova, de pilcia, înainte de luarea zestreii mal târziu la deshobotat, se practică ascunderea miresei, travestiu1 i substituirea rituală. În locul miresei, care trebuia plătită de mire că s-o capete, îi aducea O „babă” (O rucia a miresei se deghiza în mireasa, dar în haine rupte, ruse cu neglijență, tenta parodica fiinc preponderență). Plata „simbolică” pe care trebuia s-o dea mirele (sau na1? ul) este legată de o veche practică magico-ritualica „vânzarea simbolică” pe care noi am urmărit-o în capitolul *Vânzarea simbo/ca* în *riturile de trecere*. Observăm în cele două momente import ante din viața omului, pe care Le-am analizat pilla acum: *naștere* i *ciisatorie*, prezenta cu deosebire a strămoa ei (moa1? a, baba) de neam.

În obiceiurile de înmormântare, în cadrul jocurilor de priveghi, în cuplul inițial mo – baba, la început *moșii*, *uncheșai* au avut rolul principal de reprezentanti-simbol ai neamului i însoțitori ai celui mort, prill gesturile rituale pe care le efectuau, în drumul lor spre comunitatea străbunilor. Simularea principalelor acte de întemeiefie, actul sexual i na1? terea simbolică, de căire *mOȘ* i *habit* la priveghi, aveau semnificatia de a sugera, pe cale magică, ideea continuității de neam: „babai pune o pap la burta îi cauta mOa1? a să-i mo casea

copehilu afară. Ea ți-pă i-i da drumu' în casă, jar pasărea pleacă i le zgomotoasă, zice ci o făcut baba strigoi. Clod na1? te, baba să ai? azajos în genunchi i na1? te al? acum să na1? te..." 7. M tile de unehe i, cum demonstrează Romulus Vulcănescu în lucrarea *Miiștile populare*⁸, Slot în ți-eostume antropomorfe de tip funerar. ERau purtate ea mă ți wsihopompe de cei ce întruchipau la jocurile de priveghi stramo îi. i în obiceiurile de înmormântare „întocmai ea i mo îi babele luau parte ca zâne ale destinului în obiceiurile de peste an i în cele familiale" 10. În jocurile de priveghi înregistrate pilla acum în Moldova se poate observa, cel puțin în înregistrările din ultimii 25 de ani (mare parte aflate în A. EM. B.), rolul important pe care 11 are *baba*, în cuplul *moș-baba*. Ea executa comenzile mo ului, stimând ilaritate prill stângăcia mimată i replieile lieetioase, eu străvechi semnificații rituale. Ea se numele, de obieei, Gherdanica, Chersanica, Chersie, Cersanica, Iordana, Potolinea, Catrina, Cerceliea. „Și făceau din băieți o *babi* i un *moșneag*, i-mbraeau eu cojoeul pe dog. Apoi făceau dintr-un tergar înnodat o primitea. Mo neagul strigă la haM: Potolinco! O Mtea cu primiteaua ceea, O caută de ouă" (Bacău, Mănăstirea Ca1? în – chestionar).

„Și face *moȘ* i *haM*. Mo neagu aye un cojoe pl dog i o coast în mini. Spline ci el cosa ți iarbi i love oaminii pl ți picioari, apoi chemă baba: Catrina, le i afari!" (Boto ani, endrieeni – chestiooar). Moul i baba practicau i stropitul eu apă, ceea ce era un fit de fertilizare, eu multiple semnificații în ideea continuității: „Se făcea un *moȘ* i o *habit* i ascultau izvorul i node găseau apa turnau oleaea de apă, apoi făceau ghizdele din acei care erau la mort i apoi turna apa pe toți" (Ia i, Cepelnita, Buhalnita – chestionar). Se practica *bătaia rituală*: „Doi și făcea *moȘ* i *babi* – apu mo u tot o poene pl baht eu ei ea-n cap" (Boto ani, Comi – chestionar); „La Cerceliei, eu doi oamini, eu chei di oi pl fi eu doni ei omegi în mini, încep și spuni: «Câți metri de pământ ai?» Atunci acela zice: «Păi, eu am o sută de metri». i începi să masoari eu ei omagu i cari oamini și am în rața celui care măsoară eu ciomagul, și pomenese cu o bitt piști chicioari, fugind prill tati colțurile odăii, urcându-se pl pattin, pl scauni..." (Bacău, Orbeni – chestionar); „Baba se numea Chersie. O scoate di după saba-o lua la gioe. «Vi, Chersii, node e ti? Vi!» „(Ia1? i, Mo na – chestionar); „Baba – Catrina-o cauta în toată colțurili camerei mo neagu și când o gaga pl baba o sărută i baba începe și sări în sus di bucurie c-o găsit-o mo neagu într-un ungher undeva în su' pat – o

sărutat-o" (Baeau, Stani e și, înregistrare Lucia Berdan, 1992); „*Gherdanica*. Doi în i, din bărbați, și maseheazi urât, bărbat i femei. Ea s-aseundi în casă. El O cauta. «Gherdanici mult adânci!» «Nici în cur nu mă mininci!» «Vndi e ti? Hai acasă». «Merg dacă-mi faci fântâni, și am di nodi lua api». Gata, el sapi c-o ghioagi în mini, da piști picioarili oamenilor, cari-s acolo, zici că-i bidet. Omu sta, n-ari ci facio «Hail!» «Merg da îmi faci CO f». Apoi și trânte ți unu piști altu'. Ziei e-o făcut co îi. «Hai c-am făcut i pl asta». «Villi i mă scoati di aici». Mo neagu eu ni ți ciocani-n spati, legați eu fin, ni ți mustăți făcuți din ei ocani. E îi legați cu un batic. Nu Villi că la Jieni eu masci”.

(Bacău, Stani e și – ancheta directă, Lucia Berdan, 1992); „Doi și făceau *moȘ* i *babi*, urâți, ferfeniți i. Și Mteu c-otoasea (O cartofa legată c-o chinga, într-o batistă)” (Boto ani, Conee ți – chestio liar); „Faci babi i mo neag i zice ci cosa ți i-i cosa piști chicioari i mse. cachiti, flăcăii faseu. Turnau o ulcici di apt piști îi (capit)” (I i Dobrovăț – chestionar).

De observat aici ceea ce marii etnologi au sesizat de mult ca „prin întrebuintarea rituală a limbajului licențios [soț stimulează energia sexuală adormită a forței vitale” (cf. Heinrich Zimmer, *Mituri. și simboluri în civilizația indiană*, Bucure și, Humanitas, 1994, p. 105).

Despre *bătaia* că practica rituală în jocurile de priveghi am surprins acest aspect în capitolul *VIO – lenta sacră – practică magică de întemeiere* 11, iar la rolul *babei* în jocurile de priveghi din Moldova s-a referiți Ion H. Ciubotaru în *Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova* (Mare a trecere) 12 i Vasile Adascalitei în *Jocul. și Cântecul de priveghi în județul Vas lui* 13. Acest din urmă autor încearea i o explicație, după părerea noastră neconvingătoare, a numelui *Gherdanica*, atâta timp cât acesta nu este singurul, după cum am văzut, care se atribuie *babei*, în cuplul *mo. y-baba*. Pe baza cuplului inițial *mo – baba*, s-au format, după părerea lui Constantin Eretescu, i celelalte cupluri în jocurile de priveghi. Cuplul inițial *mo. y-baba*, simbolizând rudele mortului, stramo îi de neam, avea prill prezența lui aproape obligatorie în jocurile de priveghi funcția apotropaica de a proteja familia, rudele, comunitatea, prill actele i gesturile lor rituale, funcție eareia îi era subsumata ideea de continuitate de neam. Acel i rol aveau i gesturile cu valențe fertilizatoare (udatul cu apă a participanților). El avea, de asemenea, cum am mai rem are at, funcția psihopompa de a însoți mortul i a-l îndrepta spre comunitatea stramoilor, *mo. vii* mediind legătura dintre cele două lumi. Alături de mă tileantropomorfe din

ceremonialul înmormântării, din care noi am insistat asupra cuplului inițial *mo. ybaba*, care ni se pare masca simbol cu cele mai adânci semnificații în to aște obiceiurile din ciclul vieții, apar în jocurile de priveghi i în tile zoomorfe: *cal, capra, urs, lup, cocostârc (balZA), tarca, ciocfrlan*, pe *yte*. Nu este în intenția noastră să le descriem aici. Unii din autorii citați deja au făcut-o detaliat¹³. Ceea ce vrem să subliniem aici este că acestea Slut, prill originea lor, în țî-simbol de animal totem, sub protecția căruia era o anume comunitate arhaică. Din pullet de vedere mitico-ritualic aceste mă țî întruchipau animalele – ghid psihopomp al sufletelor pe tărâmul celălalt (*calul, ursul, lupul*). În mă tile de priveghi zoomorfe apare măsea dublă. Aceste animale mitologice erau ambivalente prill semnificațiile lor mitice: animal totem i animal malefic. Întruchiparea lor (*prin masca*) i jocul lor aveau o funcție apotropaică. De asemenea, era inclus i rolul lor de inițiere¹⁴.

Ceea ce am vrut să deta în analiza acestor mă țî-simbolin capitolul 111.1. (*Priveghiul – starea de veghe magico-ritualică în riturile de trecere*), i anume rolul lor original magic, ritual i apoi cel de spectacol, ni se pare necesar a remarcă i de astă dată. Aceasta pentru că adesea în studiile contemporane (*dintre care unele Le-am citat i noi*) aceste rosturi magice sunt trecute de obicei în subtext, prevalând explicațiile date valentelor ludice i de spectacol ale acestor jocuri. Dar ins i funcția de *joc-spectacol* este una foarte veche. Paolo Toschi în 1955 propunea denumirea de „*rito-spectacolo*”, ceea ce ar fi mai aproape de adevăr i de semnificațiile originale. Persistentă a de mare a jocurilor de priveghi pilla astăzi ni se pare o consecință firească a caracterului lor magic i s-a.

cru original, care, fiind legat de moarte, ca ultim prag al existenței fizice, trebuia respectat i reiterat întocmai de fiecare dată. În studiul citat *Priveghiul...* am stabilit diferențele originale între în tile zoomorfe din ciclul obiceiurilor familiale i cele calendaristice (*la An Nou*) i am insistat asupra diferenței între *laic* i *prolan* pe de o parte i *pagin-cre. ytin* pe de altă parte. *Termenullaic* adesea a fost folosit în literatura de specialitate din ultimii 30 de ani, după părerea noastră, inadecvat i în ce privesc colindele, plutele, teatru popular, obiceiuri în general. *Termenullaic* nu poate fi sinonim decât cel mult cu *termenul profan* și nu cu cel de *pagin*¹⁵. Păgânismul prill caracterul se în ritualic este sacru (*în ideea unei saeralități primitive*), iar opoziția *pagin-cre. ytin* se referă la diferență de ordin cultic și nu de sacralitate. Credem că

a-zisele elemente *lake* din

Note

9 a se vedea M. Pop, *May tile de-lemn...* (lucr. cu.).

10 Romulus Vuldinescu, lucr. cât., p. 164.

11 în „Echidistante”, llf. 6 – 7 – (25 – 26) iunie-iulie 1993, p. 29 – 30.

12 *Caietele Arhivei de Folclor*, VII, Ia i, 1986.

13 în vol. *Studii și comunicări de etnologie*, *ibidem*, tom VIII, 1994, p. 29 – 48. 14 adăugăm la lucrările citate deja Romulus Vulcanescu, „Gogiu” – un spectacol funerar, în „Revistă de etnografie și folclor”, tom 11, 1965, nr. 6, p. 613 – 621; Dumitru Pop, *Contribuție la studiul ocurențelor de priveghi din zona Villi Gurghiului*, în „Revistă de etnografie și folclor”, tom 13, 1968, nr. 2, p. 131, 142; Vasile Adascalitei, *Jocurile de priveghi din udetul Bacilui*, în „Carpica”, 1981, XIII, p. 117 – 131.

15 a se vedea studiul nostru, *Priveghiul starea de veghe magico-ruualicil în riturile de trecere* (capitolului 1. din prezența lucrare).

16 *Dicționarul Limbii române* (DLR), tom VIII, Partea I, p. 235 – 236; *Dicționarul limbii* (DL), tom VIII, partea a 5-a A, p. 1578 – 1579 și *Dicționarul de sinonime al limbii române*, p. 465.

speciile și genurile la care ne referim sunt, în genere, elemente păgâne și că atunci când se operează cu asemenea diferențieri: și nuanțe trebuie cunoscute exact sensurile lexicale ale cuvintelor folosite.

În concluzie, credem că aspectele analizate în prezentul capitol pot oferi o imagine mai adecvată a ceea ce a însemnat și mai înseamnă masca-simbol în structura obiceiurilor, imagine, sperăm, ei t mai apropiată de sensurile ei origina Le, inițiale.

1 Mihai Pop, *Milștile de lemn din Bârsești-Topești, Vrancea*, în „Revistă de folclor”, III, 1958, p. 7 – 22; Constantin Eretescu, *Milștile de priveghi – origine, funcționalitate*, în „Revistă de etnografie și folclor”, tom 13, 1968, nr. 1, p. 3743; Romulus Vulcănescu, *Milștile populare*, București, Editura dntifica, 1970; Pandele Olteanu, *Izvoare muologico-folclorice și apocrife în vechile monumente canonico-luridice*, în „Memoriile Secției de Filologiei Literaturii”, Seria IV, tom XI, 1989, Editura Academiei Române, 1992, p. 39 – 52.

2 apud Pandele Olteanu, lucr. cu la nota 1, p. 47.

3 Karl Meuli, *Maske, Maskerei, Handvorterbuch des deutschen Aberglaubells*, V, Berlin, 1933, sr. 1746.

4 Leopold Schmidt, *Masken in Mittleuropa*, Wien, 1955.

5 Constantin Eretescu, *st. cu la notal*; Florica Lorinti Constantin Eretescu.

„Moșâ” în obiceiurile vietti familiale, în „Revistă de etnografie i folclor”, tom 12, 1967, nr. 4, p. 299 – 308; Florica Lorint, *Tradiția „moașei de neam” în Gori*, în „Revistă de etnografie i folclor”, tom 12, ill. 2, p. 127 – 132; Valer P că, *Tradiția „moașei de coșargil” din Roiu’ Mare, Maramureș*, în *Tradiții maramureșelle*, vol. II, p. 60 – 68; Florica Lorint \, i Mariana Kahane, *O ipostazil a ursuoarelor în credințe și ceremonialuri*, în *Folclor literar*, vol. II, Timi Qara, 1968, p. 179184; Florica Lorint \, i Cornelia Belciuple\, că, *Insemne despre destin (credințe și rituri populare la romani*, în „Anuarul Institutului de Etnografiei Folclor «Constantin Briiiloim>”, tom 4, 1993, p. 39 – 50.

6 Ion Chelcea, *Obiceiuri de peste an în dow sate din Almil) (Piitaș! if Bor/ovenii Vechi, Cara! i)*, în „Sociologie românească”, IV, 1939, nr. 4 – 6, aprilie-iunie, p.264.

7 Constantin Eretescu, *Mi1!) tile de priveghi... p. 39.8 Romulus Vuldinescu, lucr. cât.*

Note

9 a se vedea M. Pop, *May tile de-lemn... (lucr. cât.)*.

10 Romulus Vulcănescu, *lucr. cât.*, p. 164.

Îl în „Echidistante”, uf. 6 – 7 – (25 – 26) iunie-iulie 1993, p. 29 – 30.12 *Caietele Arhivei de Folc/or*, VII, la i, 1986.

13 în vol. *Studii și comunicări de etnologie, ibidem*, tom VIII, 1994, p. 29 – 48.14 adăugăm la lucrările citate dejai Romulus Vulcanes u, „Gogiu” – *un spectacol funerar*, în „Revistă de etnografie i folclor”, tom 11, 1965, uf. 6, p. 613 – 621; Dumitru Pop, *Contribufie la studiul jocurilor de priveghi din zona Vai! Gurghiului*, în „Revistă de etnografie i folclor”, tom 13, 1968, nr. 2, p. 131, 142; Vasile Adascalitei, *Jocurile de priveghi din județul Bacău*, în „Carpica”, 1981, XIII, p. 117 – 131.

15 a se vedea studiul nostru, *Priveghiulstarea de veghe magico-ritualica în riturile de trecere (capitolul III.l. din prezența lucrare)*.

16 *Dicționarul Limbii romline (DLR)*, tom VIII, Partea I, p. 235 – 236; *Dicționarullimbii (DL)*, tom VIII, partea a 5-a A, p. 1578 – 1579 i *Dicționarul de sinonime al limbii înmline*, p. 465.

speciile i genurile la care ne referim sunt, în genere, elemente păgâne i că atunci când se operează cu asemenea diferențieri i nuanțe

trebuie cunoscute exact sensurile lexicale ale cuvintelor folosite.

În concluzie, credem că aspectele analizate în prezentul capitol pot oferi o imagine mai adecvată a ceea ce a însemnat și mai înseamnă masca-simbol în structura obiceiurilor, imagine, speram, cât mai apropiată de sensurile ei originare, inițiale.

1 Mihai Pop, *Măștile de lemn din Bârsești-Tope ti, Vrancea*, în „Revistă de folclor”, III, 1958, p. 7 – 22; Const! intin Eretescu, *Măștile de priveghi – origine, funcționalitate*, în „Revistă de etnografie i folclor”, tom 13, 1968, uf. I, p. 3743; Romulus Vulcănescu, *Măștile populare*, Bucure și, Editura științifică, 1970; Pandele Olteanu, *Izvoare mitologico-folclorice și apocrife în vechile monumente canonico-juri dice*, în „Memoriile Secției de Filologiei Literatura”, Seria IV, tom XI, 1989, Editura Academiei Romane, 1992, p. 39 – 52.

2 apud Pandele Olteanu, *lucr. cât. la nota I*, p. 47.

3 Karl Meuli, *Maske, Maskerei, Handvorterbuch des deutschen Aberglauchs*, V, Berlin, 1933, sr. 1746.

4 Leopold Schmidt, *Masken în Milleleuropa*, Wien, 1955.

5 Constantin Eretescu, *st. cât. la notal*; Florica Lorinti Constantin Eretescu.

„Moșâi” în obiceiurile vieții familiale, în „Revistă de etnografie i folclor”, tom 12, 1967, uf. 4, p. 299. – 308; Florica Lorint, *Tradiția „moașei de neam” în Gorj*, în „Revistă de etnografie i folclor”, tom 12, ill. 2, p. 127 – 132; Valer P că, *Tradiția „moașei de coșarga” din Roiu’ Mare, Maramureș*, în *Tradiții maramureșene*, vol. II, p. 60 – 68; Florica Lorinti Mariana Kahane, *O ipostază a ursitoarelor în credințe și ceremonialuri, în Folclor literar*, vol. II, Timi ara, 1968, p. 179184; Florica Lorinti Cornelia Belciuple că, *însemne despre destin (credințe și rituri populare la romlini*, în „Anuarul Institutului de Etnografiei Folclor «Constantin Brăiloiu»”, tom 4, 1993, p. 39 50.

6 Ion Chelcea, *Obiceiuri de peste an în două sate din Almăj (Pataș și Borlovenii Vechi, Caraș)*, în „Sociologie românească”, IV, 1939, Uf. 4 – 6, aprine-iunie, p.264.

7 Constantin Eretescu, *May tile de priveghi...* p. 39.8 Romulus Vulcănescu, *lucr. cât.*

III. MAGIA CONTINUITĂȚII: MOARTEA

mai fit de trecere, dar și practică rituală de întemeiere, prill experiența transmisă urmailor, pe plan spiritual, prill mo i. Într-unul din cele mai frecvente jocuri de priveghi, *Baba și moșneagul*, cei doi

protagoni și îi întruchipează pe stramoii, ascendenții sangvini ai mortului. Se simulau prill aceste jocuri de priveghi i etapele principale ale existenței umane: *nașterea* i *nuntă* (că în jocurile dl: priveghi cum ți din Vrancea). Until din jocurile de priveghi foarte vechi, răspândit pe întreg teritoriul Moldovei, era *Calul* (*cai*, calutu) cu varianta *să cămilă* (*Canila*). Doi băieți mascați purtau pe două lemne pe un al treilea, tot mascat, cu o măciucă în mână. cel din rață avea o oală în cap. Intrau în odaia unde era mortul i improvizau O „vânzare” a calului, pe care se cerea, de obicei, up „leu i un ori”. *Ori* este un cuvânt învechit i popular care desemna o monedă de valoare mică, reprezentând a patra parte dintr-un leu vechi, adică zece parale (vezi DLR, tom VII, partea a 2-a). Uneori, cuvântul nu mai era perceput corect de cei ce-l foloseau i apăreau variante rimate: „Cât dai/ Un leu i opt! Decât un leu i opt! mai bine calumort” de e și, Neamț – chestionar A.F.M.B.). Lovirea i spargerea oalei de lut în mijlocul casei era legată i de credință veche conform căreia omul e din țarină i se întoarce în țărână (principiul similitudinii, obi nuit în magie). De aceea, când scotea mortul din casă, se obi nuia să se spargă în urmă o oală de lut nouă, pentru a nu mai muri curând cineva în acea gospodărie. Vasile Tudor Crețu avea dreptate să afirme în *Existența ca întemeiere* (1988) că „Fiecare obicei tradițional se fundamentează i se dezvoltă pe o credință san un grup de credințe”. Trecerea pragului casei, ca ultim fit de separație, impunea rituri de purificare i de protecție a celor ram i în viață, notate ia să ițul secolului trecut de S. Fl. Marian în lucrarea *Jnmormântarea la romani* (1892). Pentru copiii morți nebotezați, am înregistrat la Bira, Neamț în 1988, următorul ritual: „Dad moari capilli i ții el nu ai dăruit colacii di botez na ului, atunci și pregăteți un colac a sub formi di o pâini – acolo i-nfigi un brăduț împodobit cu di toată i-i dăruie ți lu’nu cari l-o botezat. Și dă la prag”. Apare în acest fit i bradul că *porn al vieții*, în ideea de *continuitate* i de rena tere. El poate fi înlocuit și cu o creangă de *prun*, cum se obi nuie te ia Dulce și, Neamț: „O

MOTTO: „Moartea = supremă inițiere”.

(Mircea ELLA DE)

Nașterea – *Nunta* – *Jnmomintarea* se afla, după cum am văzut deja, într-o unitate structurală bine definită prill corelații de rituri i practici magice consacrate. „Toate aceste ritualuri i simbolisme ale trecerii exprima o concepție specifică despre existența umană” crede Mircea Eliade în *Sacral și profanul* (1992). A a după cum, imediat după

na tere, claar riturile îndeplinite îi conferă nou-născutului statutul de „viu” propriu-zis, tot a a, imediat după moarte, claar riturile îndătinate, îndeplinite cu strictețe, îi conferă mortului statutul de „mort” Apropiu-zis, care va fi integrat comunității stramoilor de neam. În mormântarea încheie în plan timan o existență fizică, dar ea continua în plan magico-ritual, că existența spirituală. Că în terea i nuntă, *moartea* este i ea o taină, supremă taină, și nu îi este îngăduit omului s-o cunoască. El trebuie claar să asiste pe „dalbul pribeag” la integrarea în neamul celor marți, al stramoilor familiei sale. Din multitudinea de practici magice rituale care, se efectuează pentru a pregăti drumul „dalbului pribeag” i a-i ura *trecerea* spre „lumea neagră” „yom cita, pentru valoarea lor inițiată deosebită, în ideea de continuitate, câteva jocuri de priveghi, care se practică în cele trei zile, cât sîl mortulin casă. Valoarea lor inițiată este demonstrată de faptul că sunt practicate, în principal, de tineri, bătrânii jucând claar rolul stramoilor – *moșii* (de obicei pereche, mo – baba). „Moartea este considerată supremă inițiere, începutul unei ne? – i existente spirituale” (Mircea Eliade, *Sacral și profanul*, 1992). În această accepție i în mormântarea este nu nu creanga di proD, la noi a a și faci, îi faci o scan di Plini, îi pună o calli cu api, lllmpodobe și cu feluri di feluriți, un pro sub îi pui acolo, fieri, peri, hulubi di Plini, colăcei I puni. Nu a i6 pomu, 11 duci la biserid, 11 scullin pl mormânt acolu I culegi băieți” (Înregistrează Lucia B rdan în 1988). În descrierea acestei secvențe rituale apar mai multe elemente care compun *ofrând a sacră*: Plinea

(grâul), roadele pomilor (fructele), apă, ca element purificator pentru „marea trecere”; prosopul, ce reprezintă puntea spre lumea de dincolo; hulubii de Pline valorizează credința în pasărea – suflet

(care aparei în obiceiurile de na tere – „pupăză mea ei”). Credința că sufletul poate sala lui i în pasăre este atestată în to ațe culturi Le primitive. Darea colacilor peste prag, O altă secvența rituală funerară, am înregistrat-o la Moldoveni, Neamț în 1989: „Înainti de a-l scoati preotu, sîl cineva dincolo de prag, undi-i mortu’ – acel care-i în cameră îi dă sita lu’ na îi cari l-o botezat, cu trei colaci, cama I prosop o luminări. Asta este obicei”. El simbolizează trecerea ofrandei sacre (plinea – grâul – care în concepții a populară este chipul omului) peste pragul acestei lumi. Luminarea reprezintă radia care îi luminează mortului trecerea pe lumea cealaltă în „neagră lume”, iar *ciinlașa* i *prosopul* simbolizează ideea de *punte*

Între cele două lumi, peste care se trece. Corelația între *hulub-piine* (că ofranda sacră funerară) i *hulubul-pasare*, conotata negativ, se releva în credința notată de Elena Niculita-Voronca în *Datinile...*

(1903): „Hulubii, unde SUNT copii mici, nu se țin, căci mărcopiii”.

Toate aceste secvențe rituale i practici magice dintr-un ceremonial complet i complicat, cum este ceremonialul înmormintalii, au menirea de a-l eză pe cel dispărut din lumea „albă” la 10 cul lui în lumea stramoilor neamului. Ei, stramo îi din lumea de dincolo, apar la praguri de timp, la marile sărbători de an, de anotimp i se pregătesc pomeni i ofrande speciale pentru a-i îmbuna. Se crede că cei din lumea de dincolo, în care ajung i de unde se întorc claar eroii din basme, veghează asupra celor ram i, care

Îi așteaptă de Mo i „cu pahare pline / și cu vorbe bulle” de pome Dire. Lanțul existențial continua într-o perpetuă primenire i se reînnoadă din neam în neam.

111.1. Priveghiul – starea de veghe magico-rituala în riturile de trecere

În literatura de specialitate, românească mai ales, când se discută despre priveghi, acesta este privit claar ca un fit important în obiceiurile de înmormântare. *t*

Noi pornim de la constatarea că priveghiul poate fi considerat că o stare de veghe mitico-rituala în riturile de trecere familiale (na tere-nunta-inmormintare), de la un anotimp la altul i în preajma marilor sărbători (Sf. Andrei, Crăciun, An Nou, Bobotează, P ti), în rittylle de inițiere (în ezatoare, în special) i în riturile de construcți ceasta, în primul nod, datorită faptului că practica magico-ritualica pe care o discutăm este antecre țină. „Adevărata origine a priveghiului – scria S. Fi Marian în 18921 – trebuie căutată parte în timptirile cele mai depărtate i mai Intun coase le antichității”. Majoritat, dicționarelor definesc *privegherea* drept *f* priveghea: în practicile gioase – petrecere a nopții în mgaciuni. În reculegerii în meditații; cu sellă învechit i popULaf:

faptul de a sta treaz noaptea, de a nu dormi, de a veghea în timpul

Jlootiil. Biserica, preluând multe din practicile magico-rituale străvechi, le-a dat un alt sellă, cultic, dar a păstrat cadrul ill} P.ori a tei

practicării acest [!]!: – e. iQ! u!! nil.<! Ilurllit] jp sa9!!! – că pe le8 herea în biserică f”. avirsesse în alunul sărbătorilor importante, l: 1 llijba de E ara pe, că slujbe foarte importante care se țin numai în săptămâna a ctricea i-a aptea (sau a Patimilor) qin postul Pa țelul, SUNT tot o Ill Jueg „he1: e, sau o slujbă, care se oficiazăseam în ajun. În afară motivației religioase precise, aceste slujbe au daml de a îndemna credincioșii la meditație, reculegere, în vederea purificării suflete și, necesară trecerii spre o mare sărbătoare, deci irii lotl-un timp sacru.

În obiceiurile din ciclul familial (na tere, punta, înmormântare)

priveghiul, că stare de veghe mitico-ritualică, se întâlnește, e în toate cele trei etape înaintea trecerii: în viață (la n tere), în altă etapă de viață (la căsătorie), înaintea ultimei treceri (moartea).

În *obiceiurile de naștere*, aceasta străveche practică magico-ritualică este legată de mitul, de largă circulație europeană, acelor ființe mitice – *ursitoare* – e prezente: Izainta m și; illl. a non născut. Ele menesc (= a predestina, a sarti, a ursi: a hărăzi³) viitorul noului născut, de aceea trebuie cinstite și îmbunătățite prin practici anume îndătinute. Vechi element de cultură indo-europeană, credința în ursitoare că ființe supranaturale, care personifică destinul, soarta, este larg întâlnită și în spațiul românesc. Vom cita, în principal, din atestările din Arhivă de Folclor a Moldovei Bucovinei (A.F.M.B.) (chestionari Mg.): „Vin la casa noului născut imediat dura n tere și 11 menesc” (Bacău, Agil retuci – chestiul Oriar); „Sunt trei ursitoare, vip la casa la tle zile dura n terea copilului i-i urează copilului de bine sau de rău. Ce sînt ursitoarea, a vă fi soarta copilului” (Vrancea, Timboie și, Slimnic – chestionar); „Sunt trei, una îți dă noroc, altă sănătate, cea de a treia îți reușește” (Suceava, Cornu Luncii, Sasca – chestionar); „Sunt trei ursitoare care vip una dimineața, una decuseara și una la miezul nopții” (N amț, Birgaoani, Talpa – chestionar); „Vin ursitoarele nevăzute și ursesc cum va fi copilul în viață” (Neamț, Vii oară, Bistrița – chestionar); „Ni te duhuri nevăzute. Una este trimisă de Dumnezeu să fie ursit copilul. Ele strigă la geam noaptea, imediat dura n tere” (Badiu, Săscut, Pance și – chestionar); „Spuneau bătrânii că ni te duhuri carl vip la casa copilului, S1 fac femeii i-i ursesc viața” (Suceava, oldane și – chestionar); „Cum menea te ultima, a a vă fi în viață” (Vrancea, Străoane, Muncelu – chestionar). Ele au furcă, filă, foarfece. Sunt tle: Ursitoarea, cea mare – care toarce, Soarta – mijlocie – care deapănă Moartea – ultima – care tale firul vieții⁴. În mitologia greacă – Moire –

cele tlel surori, rezultate din căsătoria lui Zeus cu capricioasă Themis, urzeau zilele muritorilor. Cea mare, Atropos, torcea firul vieții, mijlocia – Clothe – depana, iar cea mai mică, Lachesis, socotită cea mai importantă, curma, dura soroc, soarta. La romani se numeau farce și erau: Parcă, Nona, Decuma, iar apoi: Nona, Decuma, Morta. Apariția vieții este pentru omul religios, dura Mircea Eliade⁵, misterul central al lumii. Aceasta viața vine de undeva, dintr-un lac ce nu este lumen, aceasta și în final se retrage, se prelungește, spre un lac necunoscut, inaccesibil ființelor vii. Născut, dura Fustel de Coulangese, stabilea o legătură misterioasă între copilul născut și tatăl zeii familiei. Majoritatea credințelor populate despre *ursitoare* le percep că pe niște ființe supranaturale, nevăzute, care SUNT trimise să impacta ea însăși o taină, privind viitorul omului, dar care acestuia trebuie să-i rămână necunoscută. Ele fac o menire, necesară în ordinea firii, dar inaccesibilă muritorilor de rând (mai bine zis neinițiatilor): „Nimănui nu-i este îngăduit să asculte ursirea ursitoarelor. Pentru aceasta, cel ce se uită spre fere și în cele tlel dinții nopți ale născutului. Until copil va fi osudit întocmai cum este osândit și cel ce ascultă vitele care vorbesc în noaptea de Sf. Vasile, când prorocesc viitorul „7; „Cine ascultă ursirea, monte de moarte năprasnică „8; „Cine ascultă sfaturile tainice ale ursitoarelor, dura hotărârea lor, se cuvine să moară „9. De asemenea, se crede că este pedepsit și cel ce umblă pe urmele ursitoarelor. Acela ologhe tel: „Nu îți poți auzi, cât vineau ursitoarele fari și îți niminea... erau sfinți... nu îți vede și nu îți auză nimenea” (Mg. 642, I, 6, Dulce țineam, înregistrează Lucia Berdan în 1988); „noi urșiți ari omu’. Vip plin în 12 noaptea. Câni îți vâdi? Duhuri, zâni. Di unde și îți vezi? Ursitoarele omului vip la gîm” (Mg. 650, I, 43, Vladiceni, Bîrgaoani, Neamț, înregistrează Lucia Berdan în 1989). Ursitoarele scriu cartea *vieții sau cartea sorții*: „Cartea sorții este alcătuită de ursitoare dura ce copilul cu născut îi pleacă la botez” (Bacău, Ag, Preluci – chestionar). Pentru că ursitoarele destăinuie o taină, care angajează, de rapt, întreaga existență a omului, ele sunt percepute, în acel timp, că ființe cu influențe malefice, care se rasfîng asupra lehuzei și noului născut: „Când vip la miezul nopții, vip cu scopul de a omorî femeia” (Neamț, Piatra omului, Poieni – chestionar); „Noaptea pe la 12. Vip cu barda și butuc de lemn și cu o pâlă și bat pelle în butuc și spun: Să crape lehuza cum crapă butucul” (Botoani, Corlăteni, Vlădeni – chestionar); „[VITI] noaptea să-l somoneasca să fie altui” (Botoani, Hlipiceni – chestionar).

„Ursitoare le viTI după na tere pentru a deochea noul născut” (Bacău, Luizilugara, Osebiți – chestionar); „Se prinde de copil cel rău iacut de ursitoare” (Suceava, Fântânele, Stamate – chestionar); „Se pune o coasă sub capullehuzei” (Suceava, Ude și, Plavalar – chestiooar). Aici intervine cea de a doua parte a explicației pe care o cia

S.F! Marian originii priveghiului: „... în legenda bogomilica... care ne spline că Diavolu, sub pretext că corpul omenesc ar fi proprietate a sa, ar voi că numaidecât să puie milia pe dânsul” 1 1. Între *ursitoare*, că ființe supranaturale, de care depinde viitorul noului născut i casa omenească, intermediară este *moașa*, că reprezentanță a neamului, cea care efectuează majoritatea riturilor de inițiere ce însoțesc obiceiurile de n tere. Moaa este cea care efectuează în întregime ceremonialul numit „*masa ursitoarelor*”, O străveche practicade divinație, în directă legătură cu cea pe care o discutăm aici, *priveghiul*. Mea este cea care *va veghea* lehuza i va dormi cu ea primele trei zile după n tere. Dat fiind caracterul sacru, magic, în plan mitic i irevocabil, în plan ontologic, al prezicerii ursitoarelor, această taină n-o poate descifra dedi mea a, supremă inițiată în aceste rituri. și pentru că prezicerea se dorete, îndeobte, favorahila pentru familie i pentru întreaga comunitate, se efectuează această practică de divinație „*masă. ursitoarelor*”, colectivitatea luându-i măsurile de precauție pe Qtru a influența în bi De hărăzirea: „Totul depinde de mo, care trebttie să pregătească o masă bogată” (Bacău, Răcăciuni – chestiotlar); „Ca să poată ursi bille, se încarcă o masă cu diferite mâncăruri i obiecte” (Vrancea, litia chestionar); „Se pun lângă copil darori de alimente bulle, jar ursitoarele rele mindind se îmblânzesc... Slut ursitoare bune i rele” (Neamț, Girov – chestionar); „La venirea lor pe masă trebuie să se găsească de toate cele: mâncare, băutura, haine, flori, pentru a le îmbuna” (Bacău, Filipe ți – chestionar). Atestările mai vechi, din zone arhaice ale țării, pomenesc de alimente rituale nelipsite din toate riturii de divinație i de purificare: sale, pâine (nedospita), apă: „Mo a pune un păhăruț cu apă, O bucată de pâine, care se ilumesc ursitoarele copilului” (Bacău, Podu Turcului, Cabe ți – chestionar). Aceste alimente se pun pe geam, fereastră reprezentând pragul dintre cele două lumi: „Se pune pe geam o calla cu apă i o felie de pâine” (Vaslui, Pogana – chestionar); „Li se pune pâine i rachiul pe geam, ca să aiM ursitoarele la îndemână trei zile” (Vaslui, Puie și, lezer – chestionar). Această ipostază (cu varianta că se pot pune i pe masă) apare i în obiceiurile de

înmormântare: „Atunci când moare cineva, pune pe masă un pahar cu horinca, mâncare pentru ursitoare. VITI i clod moare un om, dar nule vede nimeni în casă, pilla dimineață a treia zi „12. Ulterior, numărul alimentelor i

Muturilor simbolice, menite a dispune favorabil pe ursitoare i-a asigura o bulla trecere într-o stare nouă, s-a înmulțit: „La trei zile după n terea copilului se pun ursitoarele (rodirii). Pe masă se cerne mălai, apoi se pune viTI, rachi, hertura, ceapă, fasole, grăunte” (Vrancea, litia, Dealu Sării – chestionar). Practică rituală *masa ursitoarelor* se bazează pe principiul analogiei: obiectele simbolice care se pun vor transfera copilului calitățile: sănătate, frumusețe, noroc. Interesant de observat aici ca *norocul* este clar o părticică din *scrisă* sau *data* copilului, lucru care apare mai explicit în basme, de pilcia, unde *norocul* i *mintea* SUNT puse în cumpănă dreaptă. Dacă scopul pentru care este pregătită *masa ursitoarelor* este acela i în toate practicile, modul ei de pregătire diferă în funcție de arhitectura zonei i de motivațiile socio-economice, care s-au aciaugat ulterior. Pentru a putea efectua această practică de divinație, mo a trebuie să respecte întocmai datina. În Banat, mo a, după ce a pregătit *Gina* sau *cinșoară ursitoarelor* (care trebilie terminată pilla la miezul nopții, intervalul de cumpănă i de întâlnire a duhufilar rete cu cele bune), înconjura paharul cu apă, pe care îl va pune la capullehuzei i copilului, cu ața.ro le, măsurată după statul copilului, punetrei lumini (lumânări) de ceară pe toarte blidului, face de trei ori cruce i se roagă la Pre a Curăța să trimită ursitoarele¹³. În județul Gorj, această practică de divinație este precedată de rituri de purificare: casa se curată a treia zi după n tere i lehuza, iar seară înainte de apusul soarelui se pun *ursitoarele* o azimă coaptă în spuza, unsă cu miere, se pun pe un scutec noli pentru prunc, fe e, pe o masă lângă mama, un pahar de vin, until cu apă, sale i un ban de argint pe pâine i o pereche de bețe ale mea ei i trei linguri, de care se leagă cu mătase.ro le flori. Mo a face nouă închinăciuni i zice o invocație către ursitoare: „Sfintelor/ Bunelor/ Să v-aducă Dumnezeu curate/ Luminate/ Bune ca pâinea/ Dulci ca mierea/ și line că apa „14. În Țara Hategului, mo a singurii, care poate apăra copilul do to ațe duhurile rete, *aude* cum ursesc ursitoare în cele trei zile după n tere, când pentru primirea lor se pregăte te o masă cu sale, pita i apa¹⁵. Deci, intervalul de *priveghere* este de la asfințitul soarelui pilla la 12 noaptea, acel i că i la *priveghiul* de la înmormântare, în cele mai dese

cazuri. Datorită caracterului sacru al menirii, mo a nu trebuie să mai stea trează după acest interval sacru, ea trebuie să doarmă, la fel i lehuza. Dezvăluirea tainei viitorului se face în timpul *somnului ritualic*, pregătit de momentele rituale anterioare. Dezvăluirea tainei viitorului se face pe cale onirică (gr. *oneyros* = vis). În județul Briiila se crede că mea a trebuie să viseze ceva în acea noapte, când se pune masa *ursitoarelor* i din cele ce visează tălmace te viitorul copilului 16.

I Banat, upa ce s-a pe gătit *cina ursitoa, rel r, „p; rint i copilului* dimpreună cu mea a *grijesc să vadă ce vor Visa*” 7. În Județul Tecuci, întâia oarii, se pun pe o farfurie bani, pâine, sale, un pahar cu vin, două lumânări i câteva fire de busuioc. Mama copilului i mo a au *grijă să viseze* peste noapte i s-a țină minte, jar a doua zi să tălmăcească acele vise, punându-le în legăturii cu viitorul copilului 18: „Vin după trei zile de la na terea copilului i-l ursesc, jar lăuza va visa în noaptea aceea ce va fi capillil. (Vrancea, Bolote și, Putna – chestionar). Observăm că visul (în starea de veghe din somnul ritualic) are un caracter obligatoriu. În cazul când mo a, sau mama copilului, nu visează nimic, în noaptea când a fost pusă masa *ursitoarelor*, copilul va muri... Rolul mea ei este preponderent în practică rituală masa *ursitoarelor*, pe care o discutăm în legăturii cu *priveghiul*, lucru demonstrat de faptul că atunci când ea nu poate riimine în noaptea a treia după n tere, când sosesc ursitoarele, ea poate fi reprezentată printr-un substitut: i i lasa lângă patullehuzei fustele, brâul sau betele 19. Rolul mo ei pare a fi la fel de important i în ceremonialul de înmormântare20: „Mea a, cea mai bătrână femeie din neam, pregăte te o masă rituală pentru aceste ființe mitologice/ Zorile, Surorile/. Masa corespunde celei pe care aceea i femeie bătrână, mea a, care asista la na terea fiecărui copil al neamului, O pregătete pentru Parcele care trebuie să hotărască soarta noului născut. și într-un caz, i într-altul, mea a păstrează, pe plan magic, legătură cu striimo ele, reprezentate în mit prill Farce sau Zori. și într-un caz, i într-altul, stramo ele, sub formă de Farce sau Zori, veghează la permanentizarea neamului, marcând prill aceasta unitatea lui...2 1. Invocarea Zorilor (în ipostaza de ursitoare-Zori) se face i în cadrul altar ceremonialuri de trecere: „Zori”, „Zorit”, „Ziorit” – la nuntă, la ezatori, la colindatul de Criiciun, la An Nou, ceremonialul fiind efectuat cu scopul de a solicita zânele destinului i-a le dispune favorabil, de a asigura trecerea, în bulle condiții, într-un moment calitativ noli, O stare nouă.

O astfel de trecere într-o stare nouă, în cadrul comunității, O asigură ceremonialul complex al *nunții*. Nu întâmplător grecii numeau căsătoria *telos* = *consacrare*, iar ritul nupțial era asemănat cu cel al misterelor. și acest ceremonial trebuia să transmită o *taină* sacrii, cea a căsătoriei, ritul fundamental de întemeiere. De aceea, *priveghiul*, că practica magico-ritualica striiveche, este prezent i aici în forme adecvate riturilor care se efectuau. Existența umană ajunge în acest moment la plenitudine printr-o serie de rituri succesive de inițiere (cele ale copilăriei i ale adolescenței), omul realizând în acest moment, cum consideră Mircea Eliade²², O adevărată mutație ontologică”. În cadrul ceremonialului de nuntă i *priveghiul*, că majoritatea momentelor ce compun acest complicat scenariu, are un caracter sărbătoreasc. Deci, petrecerea este cadrul în care el se destru? oarii. Noi considerim că această practică magico-ritualica, *priveghiul*, este indus în ceremonialul nunții în câteva momente, care marchează, de rapt, întreaga des: fă urare a nunții. Că moment premergător nunții pe prin-zise, *vedrele* reprezintă petrecerea de sâmbătă seara, de la mire, Bău de la mireasă, la care vin flăcăi i fete din sat. Petrecerea din ajunul nunții, de sâmbătă seara, la mire se mai nume te *fedeleș*. *Priveghiul*, că practica magico-ritualica, este implicat în des: fă urarea acestui moment, care marchează despărțirea de adolescentă (fetie-feciorie) i pregăte te intrarea ritualică în colectivitatea adulților. Petrecerea se deși oară că o ezatoare, cu muzică, joc, petrecere, se servesc alimente i băuturi rituale. Aceasta veghe sărbătorească la despărțirea de o etapă a vieții i intrarea în aha presupune i o purificare (alimentară) care va urma: „Mârâi nu mănâncă carne în zilla nunții, sau numai mirele nu mănâncă came”; „Mirele mănâncă la mas a mare numai Ouă...²³: Mas a mare – că fit central de deși urare a ceremonialului nunții, include i ea *priveghiul*, că practica magico-ritualica. Toată noaptea se petrece i se consumă alimente i băuturi rituale i se inraptuiesc practici de inițiere, supravegheate de soacră mare în i (de ex. ritualul „cam îi miresei” din noaptea nunții i confirmarea de către colectivitate a intrării ei în rândul nevestelor). De asemenea, după nuntă, a doua zi, luni seară sau marți seara (în funcție de zilla când începe nuntă), are loc ritualul numit *uncropul*, care este i el tot o *priveghere*, eu petrecere i mâncare, pilla în zori de ziuă, încheiat ceremonial cu petrecerea spre casă a socrilor de către tinerii castitoriți, cu invitații lor, C\J lumânările de cununie aprinse²⁴. Caracterul sacru al întregului ceremonial al nunții

era întregit i de masearea *ritualii*: substituirea miresei printr-o *babii* (se masca, de obicei, O rucla a miresei în acest scop): „Dacă mireasa a fest fecioară, câțiva se maschează că *turd*. Se mai îmbraca turce te cei care strâng găini de la invitați pentru masa de a doua zi i cele două. femei care invita la uncrop, însoțite de lăutari. Se maschează că *mireasii*, cu o sabie de lemn „25. După părerea noastră, în tile de *turd i de mireasii Slut miiljti-simbol*, care marcau trecerea miresei în aha condiție, cea de tânăra nevastă, i aveau funcția apotropaica de a o proteja împotriva duhurilor rele. A acum, la *n* tere, de pildă, unui copil cife a fest gray bolnav i este salvat, i se da numele ritual *Tureu*, pentru a nu mai fi găsit de boală, iar la masa de cumătrie, mo a obi nuie te să aducă un copil-pap, răcuț din cârpe, substitut al copilului adevărat, care, prill botez, a acces la o nouă. condiție: „La jumătatea mâncării, mea a aduce copilul pe masă i-l închina nu a. Prima dați îi aduci un copil *din cfrpi...*

Cumătrii mați dați bani i ea aduce copilul adevărat” (Boto ani, Vlădeni, Brehuie ți – chestionar): „11 minte/ pe cumătrul cu o pernă sau cu un mototol de lăicer pilla îi da copilul i apoi cumătrul o cinste te pe mo i beau împreună” (Boto ani, Curte și, Mănăstirea Doamnei – chestionar).

Cea mai completă deși urare a practicii magico-rituale, *priveghiul*, are loc în ceremonialul înmormântării. În mormântarea este, poate, cel mai complex fit de trecere, numit i „marea trecere”.

(pentru caracterul ei irevocabil), care tre’ uia pregătit cu respectarea strictă a tuturor prescripțiilor tradition ale, pentru că mortul să poată fi recunoscut în comunitatea stramoilor: „Omul societăților primitive nu este considerat «desavi it» pentru a deveni om propriu-zis, el trebuie să moară în această viață (naturală) i s-a renască la o viață superioară, care este religioasă i cuhurala toto dată”, de aceea „Moartea este considerată supremă inițiere „26. Dacă la *n* tele *priveghiul* se deși oară în cadrul ritului masa *ursitoarelor*, iar la nuntă în cadrul sărbătoresc al liner rituri de inițiere, la înmormântare *priveghiul* este cea mai importantă practică magico-rituala de inițiere, care pregăte te integrarea celui decedat în comunitatea stramoilor neamului. Aici ideea centrală este de *petrecere*, dar nu în primul rând de *joc*, *amuzament*, cum consideră unii folclori ți contemporani jocurile de prive hi. Termenul *petrecere* înseamnă i *treeere prin... însoțire a cuiva* 7. Efectuarea practicii *priveghiului*

[de către cei prezenți] conferă celui care poate priveghea de la apusul soarelui i pilla la răsăritul acestuia, țara să doarmadeloc, statutul de *inițial* (în plan ritual), iar în plan religios, îi absolvă din păcate: „i se socote te de o faptă foarte bulla i primită înaintea lui Dumnezeu „28. Alături de atestările folclorice, cele mai vechi documente au. menționat caracterul precre țin al acestei practici magico-rituale²⁹, păstrat pilla în contemporaneitate. La întrebarea „De ce se priveghează mortul?” informatorii de astăzi răspund: „Există credința că cel ce participa la priveghi pe lumea cealaltă are un perete. Dacă a privegheat la patru I} lorti, va avea patru pereți drept locuința pe lumea cealaltă” (Galați, Nicore și, Poiana – chestionar); „Dacă mergi la priveghi e ți liber pe ceea lume atâtea zile cât

— fiveghi. Alături de ele, prezenta mtilor de animale i păsări are, în primul rând, tot 9 motivație sacră, rituală. Ni se pare foarte gre it și simJ list a le considera o transpunere actuală din jocu: de de An

Nou3. Un asemenea transfer dacă a avut lac, DUmă] cu unele mă ți extrafunerare, a avut lac într-o perioadă mult îndepărtată de cea actuală, perioada feudală. Dad încercam să pătrundem spre originea mtilor populare (cum au lacut-o deja câteva lucrări clasice de referinta³⁷) observăm că prezența *calului, ursului, lupului, caprei* etc., că m și de priveghi nu este deloc întâmplătoare i ține de o origine foarte îndepărtată. *Calul*, ca simbol mitologic, avea funcția sacră de ghid psihopomp (conducător al sufletelor pe tărâmul celălalt), care se leagă de funcția să mitologica de animal călător, investit cu puterea de a trece peste mari întinderi de apa³⁸, operator al *tregerii de la un nivella altul al existenței*. Dacă legăm aceasta de credințele populare despre *Gal* i *moarte*, lucrurile încep să se limpezească. „Poporul crede că calul e năzdravan... pricepe moartea stăpânului său”; „Spline că soarta calului e că a omului... în multe privințe îl întrece pe om. Are presimțiri despre primejdii, nenorociri, moarte, pe care omul nu le are „39. De remarcat ambivalenta calului ca animal mitologic: adjuvant divin ori întrupare demonică. În jocurile de priveghi apare masca dublă. După opinia unoi mari etnologi (M. Eliade, H. Chevalier, B. Rowland), în tile decât întruchipează spiritele vegetației i *umbrele celor dispăruți*. Prezența calului în context funerar are, deci o strictă motivație originară, ritualica „de animal psihopomp, ghid al sufletelor plecate în marea călătorie, jar *jocul* calului nu are, în primul rând, dedicaracter apotropaic i fecund, meDii să aLunge duhurile malefice i

s-a provoace declanșarea energiei ascunse ale firii, deci, din non, continuitatea, în care moartea este și ea o etapă. Locul calului, atât la priveghi, câți la Anul Nou are, structural, că masca simbol., O semnificație sacră, rituala și nu de joc ca virtuozitate. Acest din urmă aspect este cel exterior, pe care oricine îl vede cu ușurință. Formă diferită de joc al calului la priveghi rata de Anul Nou derivă din semnificațiile originare, la înmormântare funcția apotropaică trebuie apreciată în contextul riturilor funerare, iar la Anul Nou preponderent spre valențele fertilizatoare. Diferența este și de mascare, dar părerea noastră mască simplă fiind mai aproape de rosturile sale originare rata de mască mai împodobită, deci modificată evoluțional, în jocurile contemporane de An Nou. Așa-zisa „vânzare a calului” (cu varianta mai dezvoltată a „cămilei”) în jocul de priveghi are și ea o semnificație sacră, pe care am încercat să o analizăm în capitolul 2.2., *Vânzarea simbolică – O străveche practică magico-ritualică în riturile de trecere*. Într-un foarte documentat studiu „Gogiu” – un spectacol funerar, 40 Romulus Vulcănescu întrevedea cât se poate de clar că și gogiul reprezintă o întrupare a calului psihopomp. Trebuie să mai adăugăm la acestea și interesantele constatări ale lui Gilbert Durand privind simbolismul calului: inițial simbol al soarelui, calul a devenit simbolul timpului, fiind legat de manierele orologiilor ale naturii⁴¹. Aceasta explică și mai bine de prezenta lui în jocurile de priveghi și la cele de Anul Nou. Ursul, în jocuri de priveghi, este prezent, în primul rând prill simbolul sau străvechi de animal totem: „locul cu ursul se vade te o ramă dintr-un vechi cult al ursului, și... O proveniență traco-dacă, cu evidente rădăcini preistorice”⁴². Drama morții și-a renașterii Ursului semnifică un rit de inițiere, tutelat de animalul totemic⁴³.

Semnificațiile originare sunt aproape acelea și în jocul de Anul Nou, care a cunoscut evoluții ulterioare mai dezvoltate. Locul avea și o funcție apotropaică, prill contactul magic cu ursul, realizat prill atingerea sau joc, permițându-se schimbul de forțe, purificarea și întărirea participanților la ritual. Atracția magică a ursului, și era subliniată și de faptul că el pare „un *alter ego* sălbatic al omului”. Prill antimonie, *Capra* este „*alter ego* – *Hi* malefic”. Locul ei sugera eliberarea de niște puteri malefice, pentru a putea continua, sub auspicii benefice, existența. Din non, deci, funcția apotropaică îmbinată cu ideea de continuitate. *Lupul* funerar, O figură cunoscută în întreaga mitologie indo-europeană, este intim legat de rostul ritual și mitologic

al inițierii. El este, de asemenea, animal psihopomp, animal ghid, care conduce sufletele morților. Reprezentarea lui stabilea legătură cu lumea de dincolo, cu spiritele morților, în acel i fillip transfera putere asupra neinițiatului, îl proteja de fortete răului. și acest animal era ambivalent prill semnificații: lupul malefic i lupul totemic. Acesta din urmă veghea asupra marilor praguri ale existenței umane: na terea, inițierea i căsătoria, moartea. și el este un „*alter ego* mitic al omului „44. Mai far întâlnită *masca porcului* avea tot o semnificație mitologică, prezenta în gesturi magice propitiatoare i atribute malefice. Prezența i atingerea porcului (prin reprezentarea că masca-siinbol) apără de duhurile rele i dădea forti! Dintre în tile de păsări, cea mai frecvența este cea de *Cocostârc* (Barza), pasăre investita mitic cu rosturi magice i funcție apotropaica, plin alăturarea ei de om. „Barza este pasăre om „45. Rostul ei sacru este de mediator între natura i cultură, moarte i viața. Faptul că jocul acesta, la priveghi, constă din aceea că balza ciupe te pe participanți, este în strânsă legătură cu rostul magic de transfer de forță, subsumând, a adar, din noli ideea de continuitate. *Ciocârlanul*: aceasta masca este reprezentarea pasariighid. Ea are atribute psihopompe (evidente i în basme). Tarca (*varianta Cora/ana*) este numele altui joc de priveghi. și acestei păsări îi este atribuită putere sacră i, de asemenea, virtuți apotropaice. 8 piritul necurat fuge de dânsa 46. Until din cele mai frecvente jocuri de priveghi, cel rutin în spațiul etnofolcloric moldovenesc, este jocul *peștele* (*sau vinde pește*). Rostul magic al pe țelul aproape că nu mai trebuie demonstrat, el fiind unul din cele mai frecvente simboluri ale mitologiei universale, care, în folclorul nostru, este adesea invocat în ipostaza mitica de suport allumii. Atributele sale cosmogonice Slut întregite de funcția de animal sacrificial (prinderea pe țelul urla, în una dintre cele mai vechi balade ale noastre, are scâr sacrificial, întemeietor). 8 emnificațiile rituale ale jocului vinde *pește* Le-am definit în capitolul despre *Vânzarea simbozicii*. *Moartea*, că masca de priveghi, destul de frecventa47, este în legăturii cu concepția veche dură care „moartea e primul mister” (cf. Mircea Eliade). Faptul că, de obicei, se travestea un om în vârstă ține de rosturile sale inițiatice. Bătrânii transmiteau celor tifieri prill aceste mă ți-simbol o experiență de viață, care trebuia continuata. Alungarea morții în finalul reprezentării are această semnificație primară, sugerând triumful vieții. Cea mai detaliată descriere a acestui joc o avem în înregistrările de la Tirpe și, Petricalli, Neamț. Caracterul

grotesc al în ții stime te spaima, dar i ilaritate. Desfă urarea spectaculoasă a reprezentării este aici mult dezvoltată: „Intrând în cast, joaci rutin în mij. locul casei, și puni într-un genunchi i-apuci di discintat într-o oali cu apt: «Vânturoi, saloi, maloi/ Undi e ți coadi di liroi? Villi iuți dad vrai/ Villi iuți pân-la mini/ Ca și ia ei n? în u t! ni fie! inar sau bătrân/ 8 i intri altu’ la rând/ Villi coadl dispicab/ și-lll arab omu-ndati/ Ci eu Viall și mi-l cosasc/ 8 i di ici și mi-l răpesc/ rând oala va clocoti/ Aburul va i pomi/ Piști omul rânduitl că și-l terg di pl pământ! Cum și terg norii di villi». În timpul acesta arunci în oală cu apă ni ți jar aprins, de faci un clocot mari, sau abur gras, ci și îndreapți într-o paâti oaricari di cast... moartea atunci și leagi di cineva spunând: «Gata leli

(badi), sau mai Ioane (Marie) / Vânturoi ți-a rânduit] 8 i ți duci di pl pământ! Ori ci vrai/ Ori Cf nu vrai/ Adi capul și ți-l tai». 8 i și rapedi cu coasa di gâtul acelui om. Coasa ești înveliți cu cirri ca și nu taie de loco în timpul aista în cast și începi o încăierare între cel ce este făcut moarti i intri cel ci ești propus ca și fie taiet cu coasă... [După aceasta] moartea dispare din cast, dând u e? așa în pământ i zicând așa: «Eu mă duc pl ceea lume/ Dar pl totl vă iau cu mini/ De nu astăzi/ Chiar i mini/ Că i mine-i potrivit/ 8 i ți i-a moartea di gât» „(Chestionar, ancheta directă efectuată de Lucia Berdan). Nu este în intenția noastră să descriem jocurile de priveghi, de o am de mare varietate, ci de a surprinde roturile rituale, magice, care adesea SUNT trecute în subtext, în descrierea unor jocuri contemporane, prevalând explicațiile d te val. entelor ludice i de spectacol ale acestor jocuri. Dar însă l funct la de *joc-spectacol* este una foarte veche. Paolo Toschi propunea în 1955 denumirea de „*rito-spectacolo*”, ceea ce ar fi mai aproape de adevăr i de sensurile origina Le.

Persistentă a a de mare a jocurilor de priveghi pilla astăzi (cel rutin în spațiul etnofolcloric cercetat de noi) ni se pare o consecință firească a caracterului lor magic i sacru original, care, fiind legat de moarte, ca ultim prag al e. istentei fizice, trebuia respectat și reiterat întocmai de fiecare dată. În 1933 Karl Meuli stabilea originea mtilor în cultul mortilor⁴⁸. Mai subliniem ideea că în ceea ce prive te caracterul antecre țin al jocurilor de priveghi, acesta nu are niciO legătură cu o anume „laicizare” a obiceiului, cum se sugerează în unele comentarii contemporane. *Termenullaic* adesea a fost folosit în literatura de specialitate, din ultimii 25 – 30 de ani, dura părerea no astra, inadecvat

i în ce privesc colindele, plugu oarele san teatrul popular. A a zisele elemente *laice* din speciile i genurile la care ne referim nu sunt decât elemente păgâne. Termenul *laic* nu poate fi sinonim decât cu *prolan*, și nu cu termenul *pagin*⁴⁹. Păgânismul, prill caracterul sau ritualic, este sacru, iar opoziția *pagin-creștin* se referă la diferențe de ordin cultic și nu de sacralitate.

Printre riturile de trecere, de asta dată cu caracter preponderent inițiatic, includem i *sezatoarea*, nu că ceremonial din ciclul muncii, cum este considerată adesea, ci din ciclul vieții, că n-a terea, nuntă, înmormântarea, fiind „un preludiu sau postludiu al nunții, un ceremonial feminin de vârstă vizând destinele femeii că rata sau femeie” șo. Se practicau i în cadrul acestui ceremonial travestirile, care aveau aceea i sursa arhaică. Se cântau *Ziorile*, nu numai la Anul Nou, ci i ia să ițul petrecerilor ceremoniale, care încheie ciclul de ezatori, san chiar ia să ițul unei ezatori. Din punct de vedere sacru i ritual întreg cadrul de deși urare era un *priveghi*, încheiat, cum am văzut, cu invocarea *zânelor destinului*, invocare nelipsită din toate cele trei momente din ciclul familial.

În cadrul obiceiurilor de peste an i al celor calendaristice, legate de anumite sărbători, *priveghiul* că practica magico-ritualica îl întâlnim la *Andreiul* de iarna, pe care Ion Ghinoiu în *Vârstele timpului* îl considera, cu o remarcabilă intuiție, un posibil scenariu mitico-magic de An Nou dacic. Andreiul păstrează în structura sa originară urme ale cultului lupului că animal-totem. Priveghiulla Andrei se practică în cadrul ritualului *păzitul usturoiului*: „În noaptea de Sf. Andrei se paze te usturoiul. O ezatoare la care se adună tineret, spun pove și, cioffi” (Galați, Cudalbi – chestionar); „Pe masă se rune o strachină cu apă, ocreanga de busuioc, iar în mijloc un cățel de usturoi. Dacă adoarme cineva în seara de Sf. Andrei se huge cu usturoi” (Galați, Vlade și – chestionar). Aici intervine acțiunea apotropaica a usturoiului, considerat de Angelo de Guveroatis printre plantele genezice Sl. *Păzitul usturoiului* într-o ezatoare de tineret, în cadrul practicii magico-rituale *priveghiul*, este i o practică de inițiere. Se verifică rezistența fizică i iscusință: „Se rune un colac mare, copt în cuptor, pe masă, peste el se a caza o năframă frumoasă. Deasupra se rune o căpățână de usturoi. Flăcăii i fetele glumesc, iar until mai isteț fură usturoiul. Acestuia îi revine i năframa i colacul” (I i, Schiul Ducă – chestionar); „Se faG glume de cafre flăcăi care se îmbraca urât (se

maschează) i iau un melițoi i umbla cu el prin sat i bat la porțile oamenilor i zic că sunt strigoi” (Neamț, Petricani, Tirpe ți – chestionar). Observăm că se practică i în cadrul acestui obicei mascarea rituală. De altfel, elementul care apropie seara de Sf. Andrei de un posibil scenariu de An Nou dacic este chiar petrecerea nocturna zgomotoasă i care, din punct de vedere ritualic i sacru, este un *priveghi*. Usturoiul păzit cu strictețe (uneori de una san dona bătrâne, în fillip ce tineretul petrece) dobânde te atribute magice. În sudul Moldovei se dă usturoi pișat în bo, ori în vin, vitelor bolnave; în alte sate se crede că e bun de purtat când omul pleacă la drum lung san la negustorie, iar în alte sate se crede că e bun de pus primăvara în pământ i e bun de leac. Tot în cadrul priveghiului dinspre Sf. Andrei, că i în ajunul Anului Nou se efectuau practici de divinație, între care cea mai uzitată era aflarea ursitului. În sudul Moldovei se

făcea *furia de Sf. Andrei*, pentru aflarea ursitului, practică magică descrisă de Tudor Pamfile. Aceea i practică a fost întâlnită i pe Valea Izei, în Maramure, aici adăugându-se alte câteva elemente arhaice: punerea pe cap cu ambele mâini a turtei, ceea ce simboliza invocția cerului, iar tăietorul de lemne, pe care se eză rata, este intermediarul care face legătura cu pământul. Prill gestul ei, rata une te cele dona elemente vitale, cerul i pământul, integrându-se lor. Practică rituală *păzitul usturoiului*, caracteristica priveghiului de Sf. Andrei, se pare că a fost consemnată pilla acum numai în Moldova. Yom câtă o descriere mai detaliată din judo Vaslui pentru interesantele legături ce se pot stabili cu ritualul nunții: „Și paze ți usturoiu – O adunare de tineri cu un viorist, cobzi san muzici mari – paze ți usturoiu. Puni 9 căpățâni di usturoi (câți sunt) i pili paznic di și paze ti. Puili falii di pini în farfurii. Usturoiul îl puni în gobi, îi gioci. paznicu trebui și-l păzească. La 12 (noaptea) și pun mesili că la nuntf. Daci și furl usturoiu, nu mai jest pietrecerea bunt. Cei din casă care jucau, sau care vineau oamminii și furi, furau ustoriu. Daci nu și fură, mergeau la cri mi că cum te-i dilși cu nunu cel mare pl drum. Pitreceau la cri mi. Era obicei mari. Daci-l fură, și strica curaju, nu mai i și cu usturoiu diloc. La Andrei și umpli cov i „(Yaslui, Perieni – chestionar).

Priveghiul din *Ajunul Crăciunului* 11 yom ilustra doar printr-o descriere dura *Tipologia folclorului*: „În ajun se pun pe masă mai mulți colaci, care nu se iau pilla la Bobotează; seara se rune pe foc un butuc care se ține toată noaptea; *noaptea se priveghează*, ca să audă oamenii

coco îi cântând în cer, acesta e deschis toată noaptea i cei care mOȚ atunci merg de-a dreptul în raid vitele trebuie să mănânce neîncetat că s-a născut Cristos în iesle” 2.

Privegherea din ajunul Anului Nou este prea cunoscută ca s-o mai descriem aici. Yom pomeni doar *Bobotează*, când se crede că se bate toaca din cer *pentru a se face priveghere...* «Toaca din cer»

sau «Toaca lui Dumnezeu» se aude i înspre Sf. Gheorghe, înspre zilla de Pa ți i în noaptea de Înviere, la miezul nopții” S3; „Dacă omul priveghează toată noaptea de 6 (Bobotează) vede cerul deschizându-se, po ațe cere i obține orice de la Dumnezeu” S4; „Dacă cineva ar auzi această toacă în ajunul Bobotezei, sau înspre zilla de P și, când se deschide cerul, ar e re orice de la Dumnezeu (bani, vite) Dumnezeu îndată i-ar da” SS. Mai demult o auzeau oamenii buni la Dumnezeu. Deci, cel care o auzea devenea un *inițial*, căci a patrons o taină inaccesibilă muritorilor i se integra în timpul sacrn. Cre tinismul i-a dat un gens religios: „Cine aude toaca din cer e sfânt”, „i se i-am orice păcate” S6.

Înspre Sf. Gheorghe i P ți se face i *priveghiul mielului*, obicei imegistrat în sudul Moldovei de Eugen Holban i descris într-o comunicare ținută în cadrul *Zilelor Tudor Pamjile*, Țepu, 1993. Nu tim, pillă acum, să fi fost publicat acest studiu. Era un fit legat de sacrificiul mielului, care se păzea toată noaptea, participanții consumând sângele animalului sacrificat, contaminându-se, astfel, magic prill acest sacrificiu sacrn, care a căpătat, apoi, un gens profund religios: Iisus = mielul blând, care se sacrifica pentru salvarea semenilor săi.

Ne oprim în încheiere la riturile de constmeție, considerate i ele ca un fit de trecere. „Orice construire i orice inauguraâe a unei noi locuințe echivala într-o oarecare măsură cu un noli început, cu

O viață nouă” S7. Riturile precre ține de divinație i purificare, care se efectuau pentru curățirea locului ales, Stilt antecre tine. Amintim în acest context că alimentele rituale, care se ofere au divinităților locului, că ofranda sacră, pot fi ruse în legătură cu *masa urși. toarelor* căci se urmărea i aici a se ghici viitorul, norocul viitorilor gospodari: „Când se alege locul de casă, în mijlocullocului se rune o oală de lut cu 9 păhăruțe de apă i se bat 9 matanii pentru noroc i viitor. și spline: dacă voi avea noroc să sporească, dacă nu să scadă [apă]. Dad! a sporit sau e la Eel, se face casă; dacă a scăzut apă, se alege alt loc” (Boto ani, Paltini – chestionar); „Ori și pui o bucată de colac acolo,

dacă o gașe și, cum o pus-o, zice că-i bun locul de casă, dacă n-o mai gașe te pe locul, acela zice că locui rău, nu-i bun" (Suceava, Ulma, Lupcina – chestionar); „Se face un aluat pentru 9 pâini, într-o covată nouă, se taie câte o felie din fiecare, se pun pe trei farfurii, acestea se depun împreună cu câte un rahat de apă neîncepută în toiul nopții. Locul poate fi ales numai dad! feliile de pâine i apa din pahare a rămas neatinsă” S8. Aflarea locului cu noroc echivala cu aflarea viitorului. Aceasta era o taină, că i cea menită de ursitoare, de aceea aflarea ei avea caracter sacru. *Privegherea* se făcea în sensul că acea ofrandă sacră se putea pune pila la 12 noaptea, că i „masa ursitoarelor”, dură care menirea se arată în vis, tot unui inițiat că i mea a, unui om bătrân: „Dacă n-a mai fost nici Qcasa pe acel loc, se culca un om bătrân i dacă visează lint, nu-i curăț locul; dacă visează fâumos, se face casă” (I i, Bălțați, Valea Oilor – chestionar). Yisul premonitor 11 puteau avea i viitorii gospodari, dar tot în cadrul somnului ritual: „Și culci pl loc sotu sau soția i dacă poți dormi măcar o noapte, sau trei nopți i e și atent ce visezi... Dacă visezi Tău, n-o mai porne și că-i locu rău” (I i, Scânteia, Bode și – chestionar). Mai târziu atributele să

Italități au fost preluate de biserică, dar practicile rituale străvechi au continuat să supraviețuiască alături de noile semnificații cre tine: „După ce sfințea locul, și punea o masă cu pâine” (Bacău, Orbelli – chestionar): „Și strope și cu aghiazma, ori cu apt neîncepută” (Boto ani, George Enescu, Dumeni – chestionar). Mutarea în rasa nona este precedată i ea de diferite practici agice: în primu] rând niciun membru al familiei nu doarme în prima noapte de] a termina în rasa nona, căci ar fi ran de moarte: „Întâiul vis pe care îl ai într-o rasă nouă, pe care O] ocuie și primul, se împline te „59.

Alimentele ritua] e se dați, că il a na tere il a înmormântare (în atestări] e mai vechi), pe geam: „un prosop, un rahat de vin, O felie de pini – o găini vii... Și da pl geam, unu afar! i gazdă în caș}” (I i, Ruginoasa, Dâmbovița – chestionar); „Când se mută cineva în rasa nona, trebuie să dea ceva pe geam” (Boto ani, Brae și – chestionar); „Când aproape și muți, și da... O găină pe fereastră” (Neamț, Birgaoani, Ta] pa – chestionar). Observăm că în rituri] e de construcție, că i în cel e de na tere, de nona existent [t, cu care se aseamănă prill ideea de început, *priveghiul* alternează cu *somnul ritualic*. Ambele practici Slut la Eel de vechi i apropierea lor în context sarro nu trebuie privită ca antinomică.

Din cele ce am încercat să demonstrăm pilla aici, pe baza unui material în mare parte inedit, dar i din bib] iografia clasică de referint [t, a rele it, credem, O imagine mai cuprinzătoare a *priveghiului*, că stare de veghe magico-ritualica, comuna riturilor de trecere. Preponderență ei într-o anume etapă a vieții, care angajează o trecere majoră, nu anulează prezenta, la fel de veche, în cel elalte etape, fie i implicită. Orice *trecere*, cum s-a demonstrat, reprezintă un prag, un timp sarro i ritual, care pregăte te un salt ontologic spre altă etapă. *Trecerea* înseamnă, cieri, schimbare, ceea ce presurune un moment de criză în viața colectivității arhaice. Toate riturile de trecere încorporează, prill caracterul lor inițiatic, ideea unei morți simbolice i-a rena terii sub o nouă identitate. Această schimbare impunea *veghea* rituală din partea reprezentanți] or *inițiați* ai colectivității i-a celor tineri, care se inițiau cu această ocazie. *Priveghiul* ofere a cadrul sarro în care se oficiau o seamă de al 194

te practici magice ritualice. Importanța lui coviitoare în riturile de trecere a fost percepută i de biserică, care i-a oferit o semnificație religioasă profundă, transformând purificarea rituală, invocarea destinului i *veghea* în reculegere, meditație i rugăciune.

Note

1 Simeon Fl. Marian, *Înmormântarea la romani, Studiu etnografie*, Bucure i, Gobl, 1892.

2 *Dicționarullimbii romane (DLR)*, tom VIII, partea a 5-a, A, p. 1516 – 1519.3 DLR, tomul VI, p. 385.

4 S.F! Marian, *Na: iterea la romani. Studiu istorieo-etnografie-eomparativ*, Bucure și, Gobl, 1892, p. 153 i Tudor Pamfile, *Mitologie romaneasea*, I, *Dușmani și prieteni ai omului*, Bucure și, Socec, 1916, p. 13.

5 Mircea Eliade, *Saerul: i profanul*, Bucure și, Humanitas, 1992.

6 Fustel de Coulanges, *Cetatea antica*, I, Bucure și, Meridiane, 1984, p. 59.7 Tudor Pamfile, *Mitologie romaneasea*, I, p. 13.

8 *Idem*.

9 *Ibidefrl*.

10 Artur Gorovei, *Credinți și superstiții ale poporului român*, Bucure și, Socec, 1916, p.94.

11 S.F! Marian, *Înmormântarea...* p. 192 – 193.

12 Florian Lorinti Mariana Kahane, *O ipostază a ursitoarelor în credințe: i ceremonialuri, în vo! Folc/or literar*, II, Timi oară, 1968, p.

179 – 184.

13 S.F! Marian, *Nașterea...* p. 153.

14 Tudor Pamfile, *Mitologie românească*, I, p. 6.

15

1.5 uer. cât., p... 16

1.6 uer. cât., p...

17

S.F! Marian, *Na: terea...* p. 153.

18 Tudor Pamfile, *Mitologie românească*, I, p. 5.

19 Irina Nicolau Joana Popescu, *introducere în etnologia primei copilării*, în „*Revistă de etnografie și folclor*”, tom 28, 1983, ill. 1, p. 46 – 61.

20 Florica Lorinti Mariana Kahane, *O ipostază... în vo! citați Mihai Pop.*

Mitul mării treeen, în același volum, p. 79 – 90.

21 Mihai Pop, *lucr. cu.*

22 Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, p. 167.

23 S. Fl. Marian, *Nuntă la romani*, *Studiu istorico-etnografic comparativ*, București, Gobl, 1890, p. 446 – 447.

24 *lucr. cât.*, p. 734.

25 Ion Mu le-a, Ov. Bârlea, *Tzpologia folclorului din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hașdeu*, București, Minerva, 1970, p. 444 – 445.

26 Mircea Eliade, *Sacrul...* p. 182.

27 DLR, tom VIII, p. 511.

28 S. Fl. Marian, *înmormântarea...* p. 193.

29 Constantin Eretescu, *Măștile de priveghi – origine, funcționalitate*, în

„*Revistă de etnografie și folclor*”, tom 13, 1968, nr. 1, p. 37 – 43.

30 Mircea Eliade, *Sacrul...* p. 137.

31 Vasile Adasdilitei, *Jocuri de priveghi din județul Bacău*, în „*Carpica*”, 1981, XIII, p. 117 – 131; *Jocul și cântecul depriveghi în județul Vaslui*, în vol.

Studii și comunicări de etnologie, Sibiu, tom VIII, 1994, p. 27 – 48.

32 S. Fl. Marian, *înmormântarea...* p. 195.

33 Nicoară Mihali, *înmormântarea ca spectacol*, în vol. *Imagini și permanente în etnologia românească*, Chi inau, știința, 1992, p. 295.

34 Ion H. Ciubotaru, *Folclorul obiceiurilor familiale din Moldova*

(*Marea trecere*), „Caietele Arhivei de Folclor”, VII, Ia i, 1986, XXV.

35 Lucia Berdan, *VIO – lenta sacră – practică magică de întemeiere*, în „Echidistante”, nr. 6 – 7 (25 – 26), iunie-iulie, 1993, p. 29 – 30.

36 vezi V. Adascalitei, *Jocul și cântecul de priveghi din județul Vaslui*, în vol.

cât.

37 Romulus Vulcănescu, *Măștile populare*, București, Editura științifică

1970; *Coloana cerului*, Editura Academiei Române, 1972.

38 Mihai Coman, *Mitologie populară românească*, I, București, Mine va.

1986, p. 44 – 45.

39 lucr. cu., p. 39.

40 În „Revistă de etnografie și folclor”, tom 10, 1965, nr. 6, p. 613.

41 Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarii*, București.

Univers, 1977, p. 93 – 94.

42 Ovidiu Elrlea, *Folclorul românesc*, I, București, Minerva, 1982, p. 273.

43 Mihai Coman, *Mitologie... I*, p. 180.

44 lucr. cât., p. 158.

45 lucr. cât., p. 24.

46 S. Fl. Marian, *Sărbătorile la romani*, Studiu etnografic, II, Paresemile, București, Glob, 1899, p. 60.

47 a se vedea Dumitru Pop, *Contribuții la studiul jocurilor de priveghi din zona Văii Gurghiului*, în „Revistă de etnografie și folclor”, 1968, tom 13, nr. 2, p. 142.

48 cf. Mihai Pop, *Măștile de lemn din Bârsești-Topești, Vrancea*, în „Revistă de etnografie și folclor”, an III, 1958, nr. 1, p. 7 – 22.

49 DLR, tom VIII, partea I, p. 235 – 236; DL, tom VIII, partea a 5-a, A, p.

1578 – 1579 în *Dicționar de sinonime ale limbii române*, p. 465.

50 Mariana Kahane Lucilia Georgescu, *Repertoriul de obiceiuri – specie ceremonială distinctă*, în „Revistă de etnografie și folclor” tom 13, 1968, nr. 4, p. 317 – 330.

51 Angelo de Gubernatis, *La Mythologie des plantes ou les légendes du règne végétal*, I-II, Paris, 1878, 1882.

52 Ion Miclea, Ovidiu Elrlea, *Etnologia folclorului... p. 111.*

53 lucr. cu., p. 139.54 lucr. cât., p. 345.55 lucr. cu., p. 110.56 Idem.

57 Mircea Eliade, *Sacrul...* p. 55.

58 Ion Talo, *RUurile construcțiilor la romani*, în vol. *Folclor literar*, II, Timi oară, 1968, p. 236.

59 lucr. cu., p. 257.

nuntal bradul mirelui i creanga de măr a mireseil i la înmormânta. rel bradul din care este confecționat sicriul: pomul de înmormânta. re – prinos pentru stramo i, dar i pentru cei vii. Trecerea „praguri. lor vieții” (puntea la na tere – „mânecele mea ei”; ocolul miresei 1: nunta i punțile de la înmormântare, reprezentând cele 12 (24) yam ale sufletului) se face prill ritualuri de pregătire, de purificare i d inițiere, pentru a se putea circumscrie, ceremonial i ritual, unu obicei statuat de generații i instituționalizat ca act comportamen tal.

„Fiecare obicei tradițional se fundamentează i se dezvoltă pe (credință sau un grup de credințe „4, cum observă, pe bulla dreptatli Vasile T\ dor Crețu în *Existența ca întemeiere*. Impunerea obiceiurilor în viața comunității se înfăptuia prill obligativitatea i repe stabilitatea acestora. Obligativitatea efect. arii lor se realiza i dup: ce o existență umană se încheia. În acest caz grija comunității de se rune la adăpost de malefic, prill înfăptuirea tuturor actelor ritua le, era i mai mare. După efectuarea practicilor rituale i de etnoia trie, menite să corecteze o stare de anormalitate (boală), în idee; recupera. i copilului în mijlocul comunității printr-o „moarte ritua Lică” sau „O a doua n tere „5, urma grupajul de ritualuri care se fă ce-au pentru a-i u ura trecerea „vămi lor” pe lumea cealaltă. Aces grupaj e precedat de numeroase credințe care întăreau convingerea.com nitații că toate cele ce se impun trebuie savi ițe. „Dac; unei fă ilii îi moare primul copil, nu se duce dura el la mormin ca să nu i moară i alți copii „6; „Când îți moare copilul dintii, s; pleci de acasă cu nevastă ca să fugă moartea de casa cum ați fugi i voi „7; „Unele femei nu bocesc, nu se despletesc și nu se duc după prim 1 opil mort, nici nu tămâiază 40 de zile ca să nu-i moară alții” (T pu, Tecuci) 8; „După copilul dintâi care moare muierea ni e bine’s se ducă la groapă” (Vâlcea) 9. Strânsă dependentă dintre cele de – limite ale existenței umane, na tere-inmormântare, est, imPlili în i explicită de următoarea credință populară: „Să bag de sarna cine moare în zilla când ți s-a născut copilul că norocullu va fi i 1 aceluia ce a părăsit lumea” 10, credința notată în Țepu, Te

111.2. Pomul de înmormântare – of rând a sacră în riturile de trecere

Moarte – na tere, na tere – înmormântare Slut cele două mari coordonate limita care Slut bornele existenței umane. „Moartea (în sellă ritualic, n.n.) este întoarcerea la o stare primordială i perfectă, periodic pierdută prill reîncarnarea sufletului”¹.

Na terea, ca început de existență, este, poate, etapa viețuirii umane în care nouă ființă este cea mai vulnerabilă i expusă forțelor răului, pe care întreaga comunitate, în care va intra noul născut, se străduie să le înlăture prill numeroase practici magice rituale.

Pornind de la convingerea lui Ovid Densușianu ca „tradiția e ca o coloană de marmură rămasă de la un templu vechi” i aceea a lui Traian Herseni², privind posibilitatea studierii culturii populare i dinspre prezent spre trecut, dinspre materialele etnografice i folclorice înregistrate încă pe viu, spre cele de altă dată, p im în acest templu cu sfială i numai bazându-ne pe fapte, pentru a urma drumul cel drept.

Din multitudinea de rituri funerare la n tere am ales grupajul care se referă la pomul de înmormântare, în ideea de oITanda sacră în riturile funerare. Originea acestei reprezentări, *pomul*, prezent i în riturile de trecere (na tere – nunta – înmormântare), în primele două etape că *porn al vieții* i claar în ultima, înmormântarea, că OITanda sacră, dar tot în ideea de viață (= ren tere) a fost plasată de

O întreagă literatura de specialitate³ în lumea culturilor umane arhaice. În cultura no astra populară, *pomul*, ca reprezentare dendromorra, a devenit simbol al vlăstarului omenesc (reprezentare simbolică antropomorfă). *Pomul*, care prezentare simbolică, 11 însoțe te pe om de la n tere (sădirea unui porn la na terea unui copii, cu transfer magic de vitalitate de la porn la om i invers: pomul de înmormântare – ofrandă sacră, care implică i ideea reînvierii), la

(lei. „Să îțiul e a adar implicit în început i viceversa” I.I. Trecerea din preexistentă în existența este mediată de mea a, că reprezentanță a neamului, care i i asuma i pe plan spiritual păcatul originar, reiterat cu fiecare nonă na tere. Ea prime te dura opt zile de separație cu lehuza „mânecele mea ei” – O plată simbolică oferită printr-o practică rituală de pricare i reintegrare în viața ob tei.

Mea a, că reprezentanță a neamului, este totodată i cea care o inițiază pe tânăra lehuza în saviirea practicilor rituale de purificare, reintegrare i de separare, în cazul când copilul s-a născut mort.

Din anchetele efectuate de noi timp de 28 de ani pentru Arhivă de Folclor a Moldovei Bucovinei (AF. M.B.) am selectat grupajul de ritualuri care se referă la pomul de înmormântare, care se face, în general, pentru copiii mici i ritualul pomului de înmormântare care se face numai pentru copiii cărora nu li s-au dat din timpul vieții colacii de botez. Pentru primul grupaj de atestări cităm o descriere a pomului de înmormântare, înregistrată la Ruginoasa, comună Dulce și, județul Neamț: „O creangă di proD, la noi a și faci, îi faci o scări, îi pună o calli cu api, îl împodobe și cu feluri di feluriți, un pro sub îi pHi acoin, meri, peri, hul bi di pini, colasei i pruni. N a le pomu, îl duci la biserici, îl scut i pl mormânt acoin i le băieți, culegi băieți. La camilli mari nu's face. Numai la copii” (Mg. 639, I, 26, înregistrează Lucia Beran, 1988). Din aceea i comună o aha informatoare completează: „...și faci o scărici di pini frumoasă – o atați a a jos la tulpinamului, ci zici ci pruncu cari-o murit i-un ingera – ar și vii și un i pl scări oari – ar și urci în pomu or și ice. Când ajungi nu a pomu la mormânt zici ci trebui și-l dei mama di porn ani lu’ Din, a ca și fii primit pl ceia lumi la prunc i și iei nu a ci i-i mai dra din porn, prima dați și iei nu a – apoi și dei pomu oru di porn ani (Mg.639, j. 37). Cele dona citate evidențiază elementele rituale că e compun of rând a sacră (pâinea, grâul), roadele pomilor (fructelo), apă (ca element purificator pentru „marea trecere”). Apare, de asemenea, un non actant în riturile de n tere, alături de mo, n-a – părintele spiritual al copilului (a se observa aici nașa și nu nașL, în ideea provenienței din Terra Mater i-a reintegrării în această). Din Vulpăre și, comună Sagna, județul Neamț, avem precizarea că: woo după ei moari na u, adi cu minili-ntinsi-a teapți cola ei ioo. dac-o murit cumătra, îi dă copchilu singur și nu rămâi dater ci mortu’ adi tot timpul cu minili-ntinsi” (mg. 649, I, 11, înregistrează Lucia Berdan în 1988). Din Vladiceni, comună Birgoani, județul Neamț am înregistrat următoarea descriere a pomului de înmormântare: „Cari n-o dat colacii (de botez, n.n.) ... Dad el moari i n-o dat, faci on porn încărcat c-on pro scop i-i dai na ului. On prosch, on batic, flori, împodobe și pomu, pini, covrigi, hârtii, frumos. Scări di pini ca și zboari pasarili. Sufletu’ copchilului ciala. Sufletu-i că o păsări. Ca un fluturi sunt acii morți în nir. A a am apucat obicei” (Mg. 650, I, 41, înregistrează Lucia Berdan în 1989). În descrierea citată mai sus apar câteva elemente Dei. Ofi-anda sacră apare într-un context mai dezvoltat i mai explicit. Alături de alimentele (sau elementele) rituale: pâine, colac, fructe, apar

florile i prosopul. „Viața omului îi că floarea câmpului” spune un proverb românesc. În această reprezentare simbolică se adăugă ideea de puritate, frumusețe, apanajul vârstei foarte tinere (copil). Prosopul reprezintă puntea spre lumea de dincolo. Apare, de asemeni, explicită aici credința în pasarea-suflet¹². Ideea că sufletul poate sala lui i în pasăre este atestată în toate culturile primitive¹³: „Copiii născuți morți devin păsări negre i teapta câțiva anii Dumnezeu îi face i pe ei că pl e tilalți” (Bacău, Dofteana, Cucuiati, chestionar completat în teren de Lucia Berdan); „Dacă-s născuți marți, pe lumea cealaltă o zis ci și fac ni te ciori negri. După ei moari mă-sa, îi și fac ni ți păsări albi i merg în împărăția cerului” (Bacău, Dofteana, chestiolar comp etat în tel: en de Lucia Berdan). Of rând a sacră, griul în primul rând, reprezentat prill colac, este prezența i în ritualul funebru care i se face unui om, oricât de în vârstă ar fi, căruia nu is-au dat e olacii de botez: „... înainti de a-l scoati preotu, sill cineva dincola de prag, undi-i mortu’ – acel care-i în cameră îi dă sita lu’n îi cari l-o botezat, cu trei colaci, cam i prosop – o lumânare. Asta este obiceiuo. Îi păcat daci nu i-ai dat în viață. Zici ci mortu’ suferi” (Mg. 658, I, 18, Moldoveni, județul Neamț, înregistrează Lucia Berdan în 1989). Darea colacilor peste prag simbolizează trecerea ofrandei sacre (piinea-griul care în concepția popularii are chipul omului) peste pragul acestei lumi. Lumânarea reprezintă Taclia care îi luminează mortului, „dalbul călător”, trecerea pe lumea cealaltă, în „neagră lume”, iar cama a i prosopul simbolizează ideea de punte peste care se trece între cele două lumi. „Daci nu triie și nu, și da la o rudi”, se precizează la Hociungi, Moldoveni, Neamț (Mg. 681, I, 9, înregistrează Lucia Berdan). Într-o alm atestare din Hociungi, Moldoveni, Neamț se remarcă numărul cu soț al colacilor (doi san patru) i prezenta altar elemente rituale, oferite ca ofranda sacrii: „016 di orez, 016 di zahir, un pic de vin, în doni pun6, ca și fii cu noroc, în două. Una clad6 i una lua. Cumătrului na ului” (Mg. 681, I, 48, înregistrează Lucia Berdan). Pentru copiii în viață se clădea un număr impar de colaci de botez (3, 5, 7, 9). O informatoare din Bahna, Neamț, precizează în legătură cu numărul de colaci care se dau pentru copiii morți: „Li și da în sift, li și da numa doi colaci san patru i numa un nital san o batiști, îi da na ului în siti pl prag afari, când scoati mortu’, îi da i colacii în sift, colasii di botez. Nu-i face porn de înmormântare” (Mg. 683, I, 42, înregistrează Lucia Berdan în 1989). Obligatorietatea de a da colacii de botez apare clar precizată în riturile de trecere spre

deosebire de colacii de cununie care, uneori, se dau facultativ. Tot din Bahna, Neamț, O informatoare explică: „Colacii de botez trebuie neapărat să-i dai, ziși ci sill norocu daci nu-i dai la timp” (Mg. 683, I, 31, înregistrează Lucia Berdan). Dacă în cazul alimentelor rituale care se dau la mersul în *rodirii* [*rodina* însemnând creație, geneza, întemeiere, început, neam, familie, spiță 14], pilla la efectuarea riturilor de purificare pentru lehuza, se acționează simbolic, prill transfer de mână, asupra norocului copilului, în cazul ofrandei saere, reprezentată de pomul de înmormântare, acest transfer de mână se repereutează în dublu sellă: asupra celui mort care așteaptă pomană (= o: & anda, sacrii) i care, mulțumit fiind, nu poate primejdui viața comunimtii, dar i asupra celor vii, care i i dan, astfel, de pomană i lor în i i: „și-i cu pomani cari duci” (Vaslui, Pogoneți, Ive și, chestionar A. EM. B.); „Este pomană pentru copiii morți” (Vrancea, Sihlea, Bogza, chestionar A. EM. B.), dar i pentru propriul suflet: „și le și sufletu’ nou” (Suceava, Driigoie și, Berchi e și, chestionar A. EM. B.). Dintr-un studiu mai vechi asupra spiritualității romanilor transnistreni, publicat recent de Gh. Pavelescu 15, se desprinde ideea unității obiceiurilor de n tere la romani, indiferent în ce comunitate națională majoritarii triiesc i se explică prezența hulubilor (din pâine) în pomul de înmormântare: În pomul de înmormântare se pune un hulub Tăcut din pine, ca să fie u or că un hulub pe haia lume”; „sufletul în chip de hulub sill deasupra u îi sau mai umbla câteva zile prill casă, pilla îl duc îngerii la «Mâni» (12 vâmi) i de acolo la poarta raiului „16. Precizăm că i în Bucovina (că i în Neamț, cum am văzut anterior) acest colac ritual (ofrandă sacră) se nume te hulub. Este pregătit pentru mea a ea plata simbolică pentru că a înlesnit na terea noii ființe, dar este prezent i în ritualul funerar. Elena Niculita-Voronca în *Datinile...* notează din Bucovina o interesantă credință bazată pe corespondența dintre colacul ritual hulub i hulubul-pasare (= porumbel), a cărui rezen. ar? de ran a gur l casele c., o îi mici: „Hulubii, nude Sllt copn mill, nu se tlll, call măr Coplll 1.

Cele câteva elemente de rituri funerare aduse în discuție în legătură eu obiceiurile de na tere, în ideea de ofranda sacră, pot contribui, din perspectiva etnologică, la o aprofundare a studiului riturilor funerare, la cuno terea cărora practicile magice rituale, depistate încă i în zilele noastre, luminează aspecte de structură în studierea culturii populate.

Note

1 Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, București, Univers, 1978, p. 117.

2 Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură populară românească*, Cluj Napoca, Dacia, 1977, p. 338.

„3 din care spicuim titlurile: Wilhelm Mannhardt, *Wald und Feldkulte*, Berlin.

1875 – 1877 (2 volume); Angelo de Gubernatis, *Mythologie des plantes ou legendes du regne vegetale*, Paris, 1878 – 1882 (2 volume); Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului*, București, Ed. Academiei Române, 1972.

4 Vasile Tudor Crețu, *Existența ca întemeiere*. Perspectiva etnologică, Timișoara, Dacia, 1988, p. 36.

5 Lucia Berdan, *Moartea ritualică. și a doua naștere*, în „Tradiția românească”, Câmpulung Moldovenesc, Anul I, 1992, nr. 3, p. 17 – 21.

6 A. Gorovei, *Credințe și superstiții ale poporului român*, București, Socec.

1916, p. 196.

7 *Idem*.

8 *Idem*.

9 lucr. cât., p. 78.

10 lucr. cir., p. 234.

11 Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, București, Univers, 1978, p. 48.

12 Lucia Berdan, *Pasarea-suflet în obiceiurile de naștere*, comunicare ținută la cel de al III-lea Simpozion Național de etnologie, Chișinău-Ialoveni, septembrie, 1993.

13 James Frazer, *Creanga de aur*, București, B.P.T., 1980, vol. V; Julius E. Lips, *Obir. via lucrurilor. O istorie a culturii omenirii*, București, Editura Dintifica, 1964; Gh. Pavelescu, *Pasărea suflet, Contribuții pentru cunoașterea culturii mor (ilor la românii din Transilvania)*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, VI, 1942, p. 29 – 41.

14 *Dicționarul limbii române*, tom IX, 1975 (serie nouă), p. 516.

15 Gh. Pavelescu, *Aspecte din spiritualitatea romanilor transnistreni. Credințe și obiceiuri*, în „Revistă de etnografie și folclor”, tom 38, nr. 1 – 2, 1993, p.

53 – 2.

16 lucr. dt., p. 77.”.

17 Elena Niculita-Voronca, *Datinile. și credințele poporului român adunate. și a. yezate în ordine mitologică*, Cemauti, Tip. I. Wiegler, 1903, vol. I, p. 446; a se vedea Elena Niculita-Voronca, *Datinile. și credințele poporului român, adunate. și a. yezate în ordine mitologică*, ediție îngrijită de Victor Dumea, studiu introductiv de Lucia Berdan, I i, Polirom, 1998.

111.3. Simbolistia tradițională a celor patru elemente cosmice primordiale: apă, pământ, foc și aer în riturile de trecere

Toate riturile și mai cu seamă riturile de trecere se bazează pe O suma de credințe populare perpetuate din vremuri străvechi. Credințele populare despre aceste patru elemente cosmice primordiale sunt concepții de viață și de moarte. Aceste credințe s-au constituit în adevărate culte încă în preistoria tuturor popoarelor, de clod oamenii s-au întrebat: ce a fost la începuturi? „La început au fost Apere, iar Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor” (Facerea, 1, 2); „Dintru-ntâi întâi era

numai apă și în

tu născut”; „Până nu a fost lumea... era numai o apă mare „2 1\ ele simbolizează, adică, unul din elementele cosmice primordiale, din care toate formele se nasc și în care toate se întorc” Ele au fost la început, ele revin la încheierea oricărui ciclu istoric sau cosmic”. Apa este „matricea” tuturor posibilităților de existență. În cosmogonie, în mit, în ritual, apele îndeplinesc aceeași funcție: ele preced orice formă și suporta aceeași creație. Ca element cosmogonic, apa încorporează în ea o valoare sacră. „Cosmogoniei acvatice îi corespund – pe nivel antropologic – hylogeniile, credințele că neamul omenesc s-a născut din ape „5. A. Dietrich (1907) citează credințe conform cărora sufletele ce se vor naște trăiesc mai întâi în fântâni, izvoare, lacuri sau ape curgătoare. Apă, la rândul ei, se raportează la celelalte elemente cosmice primordiale: apa este sângele pământului, viața lui, este substanța de viață, iar și substanța de moarte. Ea hrănește pământul și aerul. Apa este și materia morții. Apa este mormântul focului și al oamenilor. „Ea este adevărata materie a morții cu adevărat feminină „6. În credințele populare apa este femeie și focul este bărbat. Tertulian în *De baptismo* spune că spiritul divin a ales apă

<dintre celelalte elemente și o prefera pentru că, încă din începuturi, apa este materia perfectă. Apa precede creația. Ea

simbolizează puritatea, creația. Contactul cu apă comporta totdeauna o regenerare. Cufundarea în apă simbolizează regresivitatea în preformal. Ieirea din apă repetă actul cosmogonic al manifestării formale⁷. Cretinismul a preluat din vechile practici credințe ale omului precrețin, cărora le-a dat o altă valoare culturală. Ele se păstrează însă pilda astăzi în credințele noastre populare și în riturile pe care ne propunem să le abordăm din perspectiva celor patru elemente cosmice primordiale.

În toate cele trei mari rituri de trecere: n-tere-casatorie-moarte yom urmări, din perspectiva sacrului, funcția de purificare (curățire), de tămăduire în sellă terapeutic, dar și taumaturgic, funcția de regenerare, de fertilizare a pământului și animalelor, dar și de fecundare a femeii, de crearea vieții (apele primordiale, oceanul originilor). Apă, ca element primordial și feminin, este simbol matern prill excelentă. În obiceiurile, e de na-tere yom întâlni nenumărate practici rituale legate de apă ca element primordial, feminin, care ajută nouă ființa să parcurgă primele și cele mai dificile momente ale existenței sale fizice. Mai întâi Slot acele *interdicții rituale* care se impun femeii însărcinate și în care apa joacă un rol important, tocmai pentru că apa este „receptacolul al tuturor germenilor” 8: „Femeia îngreunată să se păzească, să nu deie apă de băut din mână ei la bărbat străin sau foc – să puie jos și de acolo să ia, că nu poate na-te pilla nu vine acela să-i dea apă din pumn să beie” (Mihalcea) 9; „Femeia în poziție să nu toame apă de spălat pe mâinile cuiva, căci la facere nu va putea fi te pilla ce nu va bea apă din pumnii aceluia căruia dânsa i-a turnat apă” (Bursucani, Covurlui) 10; „Femeia însărcinată să nu dea apă de băut unui străin din mână ei, nici să-i toame cuiva apă ca să se spele pe mâini, căci la facere nu va putea fi te pilla nu va bea apă din pumnii aceluia căruia i-a dat de băut sau i-a turnat să se spele” 11; „Să nu dea apă nimănui cu mână. Să pună vasul jos și celălalt să-l ia, altminteri na-te foarte grell, trebuind să cherne în ajutor pe acela căruia i-a dat apă” 12.

Această credință se întâlnește frecvent și în materialele culese în contemporaneitate: „Și nu tomi apt la alți femei însărcinați, ci nu a-ți pint nu bea apt din pumnii aceleia” (Bacău, Bârse și, Albele, chestionar A.F.M.B.); „Și nu tomi bărbatului pl mini” (Galați, Pechea); „Și nu toame pe mâini, ea să nască u or” (Vrancea, Boghe și, Prisăcani). „Și nu tomi la altu’ pl mini, ci nu poate n-ți pint nu bea apă din pumni” (Vulpa e și, Sagna, Neamț); „Să nu toame cui va să se spele pe mâini” (Văd,

Dragomire și, NeamO; „Să nu toame bărbatului să se spele” (Bordeasca Veche, Tătărani, Vrancea); „Dacă ea toarnă apa bărbatului, el trebuie să-i dea apă din pumni eu degetele răsucite” (Tarcău, NeamO; „Zici cât e și însărcinail și nu torni la cineva apt și speli, ci nu poate n ti; și nu dei api din puffin” (Mg. 636, I, 24, A. EM. B., Bira, Neamț, culege Lucia Berdan în 988). La *fel*, „dacă femeia însărcinată desculță pe bărbatul ei sau pe altcineva de ai casei, ori îi trage pantalonii, femeia nu va putea na te pilla nu va bea apă din opinca sau cizma aceluia” 13. O alia interdicție rituală deosebit de importanta i profundă pe care o întâlnim în credințe este cea legată de relația *apiiaer-suflet*: „Să nu aducă apa eu trei găleți că are copilul trei suflete i respira greu „14; „Femeia însărcinată să nu meargă cu trei core la flotilla că face copilul cu trei Buflete. Dar dacă face a a, să meargă la un trunchi de copac i să-i facă trei borte cu sfredelul, pe două să le astupe eu cel? dar una s-o lese, c-atunci i copilul rămâne c-un suflet” (Vâlcea) 15; „Femeii, dacă îi iese înainte cu trei cofe de apă să beie din to ațe trei i nu-i va fi nimic, altfel face copilul cu trei suflete. Nu ea are trei suflete, dar prill trei părți se răsufli i acel copil nu poate trăi, se chinuie numai; dar să ia o babă bătrână, neprimenita eu alt bărbat i un mo neag tot a, nu bărbatul ei, copilul i s-a meargă la un copac, să facă trei borte cu sfredelul i ea să ție copilul să curga din sfredel pe copil surcele; două borte să le astupe, iar pe cea din mijloc s-o lese i eu surcelele acelea să-l spele i să-i dea de băut că se însăno caza. Oamenii de aceea căută să fie bătrân ca să nu cadă răul pe din îi” (Mihalcea) sau „Să faci nouă borte i pe toate să le astupi cu cep de paltin, că rămâne copilul cu un suflet” (Mihaleea) 16; „Să nu aducă apă cu trei găleți, are copilul trei suflete și respirli greu” (Botoșani, Roma, chestionar). O credință popularli publicată de Niculita-Voronca în *Datini/e... rune în lu' –*, mina ansamblul *apa-luna*: „Femeia însărcinată să nu beie apa în care s-a prevăzut luna că face copilullunatec” (Șiret) 17; „Femeia

Însărcinată se ferește a turna cui va apa dindărăt căci face băieți

Încrucișați „18; „Femeia însărcinată dacă bea am spurcată de bale diavolești, pruncul ce se va naște va fi strigoii” 9; „Femeia însărcinată. să nu scalde san să facă altă treabă la mort, ca să nu moarli din facere” (Țepu, Tecuci) 20. Femeia însărcinată, în ipostaza de „circ Hit antropocosmic al fecundității” (Mircea Eliade), este în legătură cu funcția apelor de fertilizare și fecundaâe a pământului. Apă, gimbal străvechi de sursa de fecundaâe a pământului, apare cu aceasta funetie

și în credințele populație privitoare la naștere: „Fiind fillip prea îndelungat se era, atunci se scalca o femeie grea într-o apă curgătoare sau se toarnă apa pe dânsa și se ere de ea va ploua” (Strajă, Bucovina) 21; „Dacă nu spline că e însărcinată nu plana mult fillip. Se ucla o femeie însărcinată ea să plouă” (Bacău, Ghimeș-Faget, chestionar A.F.M.B.). Momentul nașterii impune și el luarea unor precauții rituale: „Moașa trebuie să villa pe ascuns. Dacă femeia știe ea ea naște și este bănuită, este chemată s-o stropească cu apă din gurli, sau s-o afume e-o bucățică din haina cu care e imbrăcată „22. Pentru a naște Ușor Slut prevăzute câteva practici rituale înelatinat în care apa are un rol esențial: „Pentru ea să nască Ușor îi aduce o femeie apa înute1, adică apa adusă nevorbind cu nimeni. În aceasta apa se pune o monedă mică de argint și femeia bea „23; „Ca să nășea lesne, femeia-însărcinată, când se apropie timpul, ia apa într-o oală și, aruncând-o peste streșina casei, O sprijină cu un ciur și zice: «Cât pestește apa pe streșina și ei t pestește apa în ciur, atâta să pestească băiatul sau fata»; sau: «Cum nu sta apa pe streșina, așa să nu poată sta băiatul sau fata». Apoi bea de trei ori din apă” (Banat) sau „Se duce la o punte peste apa și sloboade o frânghie de trei ori zicând: «Cât pestește apa sub punte atâta să pestească prunele sau prunca» „(Banat) 24; „Când femeia însărcinată nu poate să nască, să bea apă de pe icoană Maiei Domnului „25; „Când femeia nu naște Ușor, să bea apă de trei ori din pumnul bărbatului sau să spele un pol de aur în apă; această apă o va așeza-o într-o farfurie pe capul lui, de unde picurând apa pe un alt taler așezat pe pieri s-o bea și să se spele, di naște imediat” (Vâlcea) 26; „La facere grea se toarnă apă peste scântele ce gar din foc și se da se beie, să nască jute cum gar scântele” (Mihalcea) sau „Se toarnă apa de trei ori pe lopata și cociorva; îi da apa prill inelul de cununie, sân de pe brâu de mireasă, s, albă de mireasă 1? i mărgелеle acelea” (Mihalcea) 27; „Femeia însărcinată trebuie să bea apă în care s-au deschis trei sau nona lacăte încuiate, căci al? acum se deschid laeatele în apă, așa să se deschida facerea. I se da apă cu noroi pe roata carului, căci al? acum sale noroiul când merge roata, așa să șarli copilul din pânțec „28. Dad! e blestemată „cel care a blestemat-o îi dă apă din puffin de trei ori că va na1? te u1? or” (Dulce1? și, Neamț, chestionar A. E. M. B.); „Se spala limbă de la clopotul de la biserică 1? i-i da să bea” (Dulce1? și, Neamț, chestionar A.F.M.B.); „Ca să nască Ușor, merge la fântână, moaie cârligul în apă 1? i adună în ceașcă nona picături, pe

care le bea san i se da apa din puffin" (Botol? ani, Suharliu, chestionar, A.F.M.B.); „Ca să nască U1? or îi da apa din puffin" (Mg. 650, I, 43, Vladiceni, Birgaoani, Neamț, 1989, culege Lucia Berdan); „Zici ci și-i del api din puffin ca și nasci mal U1? or; îi calde 1? i aghiazmi, O strope, 1? i api di pl icoani" (Mg. 639, I, 39, Ruginoasa, Dulce1? și, Neamț, 1989, culege Lucia Berdan); „O rune și Și Spell pl mini 1? i și da la bărbat-su și bei" (Mg. 653, I, 32, Todireni, Stanița, Neamț, 1987, culege L. Berdan). Imediat după na1? tere, moa1? a spăla copilul cu apă rece într-un vas „peste care trece lanza, în timfs ce moa1? a cu o secure în mână, împrejurullehnzei, tăi în gol" 9; „Scăldarea în apă rece, imediat după na1? tere, era obligatorie pentru a deprinde copilul de mic cu frigul – pentru aceeași credința se scalcla copilul în apă face la noi „30; „Înainte de a fi îmbăiat, noul născut este trecutorintr-un vas cu apă rece, ca să albă noroc 1? i s-a trăiască bine" (Suceava, Frasin – chestionar A.F. M.B.). Strabon remarcase faptul că femeile trace care na1? te-au pe câmp mai întâi spălau copilul în apă unui rill 1? i pe urmă îl inl au.

Aceea i credinț [1] o întâlnim i în Banat: dacă n te-au pe câmp, spălau copilulla prima flotilla întâlnită în drum31. „Îndată ce. O femeie na tea, mo a se duce la preot cu o sticlă cu apă, cu un fir de busuioc pus la gura sticlei, ca să facă molitfele apei. Cu acea apă se spala lehuza pe mini i pe rata, ca să fie curată, apoi mănâncă i bea, căci altfellauza este spurcată „32; „«apa *molighitit*». Molitva se face la 01 / zile. Cu acea apă se terge lehuza, după ce mea a a scăldat-o" 3; „Când mea a se întorcea de la biserică, având găleata cu apă sfințită în mână, la răscrucile drumului (în tot colțu') odihnea ca să facă mama copii mai far. Intră cu «molidva» în casă. Turna de se spala pe mâini întâi mama copilului; din această «molidva» i se puilea i copilului în scalda mereu pilla la botez, că nu cumva duhuri Le rele să se lege de noul născut" 34; „Pilla la botez mere mea a i aduce aghiazma. Timp de ași săptămâni pili aghiazmi în scăldătoari i-i dai în gura copchilului de trii stropi di aghiazmi" (Suceava, Pojorâta, chestionar AF. M.B.). De acum încolo, în succesiunea momentelor ceremoniale prevalează funcția purificatoare a apei. Primul mare moment ceremonial este *Prima scaldă*. La scalda asistau, de obicei, femei i în mod cu totul excepțional nul (cumătrul mare). Această apă pentru prima scalda este încărcată nu numai cu valențe purificatoare, dar are i atribuții divinatorii i fertilizatoare, i ea trebuie adusă în condiții de prescripții rituale cu totul speciale, fiind o

apă sacră, încărcată de virtuți magice: „Apa în care faci scăldătoarea pruncului-sa fie Illata din flotilla, rill, pârâu înainte de a asfinți soarele căci de-i fad scăldătoarea eu apa Illata după ce a asfințit soarele, în apă se scaldă o mulțime de duhuri le „le” (Holda, Suceava35); „Apa de scalda TIII trebuie Illata înainte de răsăritul soarelui, nici după asfihtit, numai în timpul cât e soare. Dacă o iei înainte san după, îl pocesc măiestrele. Dacă lua noaptea, ltunci arunca în foc cu degetele de trei ori, că focul e curat, sfinte te apă, că cum sfinte te preoții. Scăldătoarea copilului s-o arunci 8 zile într-un lot unde nu vede soarele, că-l pocete. S-arunci în jos” nu în sus asupra soarelui, că e păcat „36; „Oala în care se scaldă copilul noli născut să fie nouă pentru că precum sun a oala cea nouă, a i copilul să aiM voce curată, pătrunzătoare i plăcută” (Bucovina) 37; „Pentru prima scalda a copilului e obiceiul să se fiarM apa în oală now, care sunil, pentru că i copilul să aiM glas frumos. În prima scalda se pune un ban pentru ca să fie copilul norocos i câte un cărbune, ca să nu se poată deochea... Clod îl scalda, dacă-i rata, mea a ia apa dintii i i-a azvârle pe rata de trei ori, cu mâna dreaptă, ca să fie frumoasa; data e fecior, îi pune în spate, ca să fie spatos, voinic. Apa celei dintâi calde o arunca mea a pe flori în grădinit [1, pe bujori, dată e rata, ca să se rata frumoasă că bujorul, dată e băiat, pe trandafir, ca să fie plăcut fetelor că trandafirii „38. Prima scalda se face în unele locuri pe pragul casei (rât de integrare p9 iar apa se arunca în locul unde s-a îngropat placenta trei zile, pilla la ursitoare: „În apă de scăldători i și puni o bucatid di busuj Ot, un pic de zahăr, O bucatid di pini, un pic di sari, ca și fii copilu-ndestulat, și aibi di toată în viața lui, un ban de argint, un pic de lapți i peni, și fii u or că palla” (Hociungi, Moldoveni, Neamț, Mg. 682, I, 3, culege Lucia Berdan 1989). Pentru prima baie, „Apa și-n calza ți într-o oală di lilt noi... ca și aibi capilli glas când cânta, când fluieră, când chilli. Apa asta nu trebui și clocoteasă pînă ci e nu și mai prifaci. Zici că-i bioi pentru norocu copilului și nu fii înnađiți; printr-un fluier, pentru că noul născut să fie vesel i bun cântăret” (Suceava, Arbore, chestionar AF. M.B.); „Di pl prima baie, dad era băiat puneă gealău, sculi; dad era fail, pune ac, că 5 i-nyeti capilli meserie” (Suceava, Vicovu de Jos, chestionar A.F. M.B.); „În apă de scăldătoare se pune: păr de vacă, de oaie, fulgi de păsări, muguri de pomi, lapte dulce, ca să aiM noroc, să fie bun la suflet, ou – ca să fie gras voinic, zahăr – să fie dulce, drăgăstos, flori – să aiM noroc la ele, să fie gâng i frumos, busuioc – ca să miroase frumos, creion, carte, ca să îndrăgească

studiul" (Bacău, Huruie și, chestionar AF. M.B.); „Înainte de a fi imMiat, noul născut, băiat, era trecut printr-un vas cu apă rete, ca să aiM noroc i s-a trăiască bine" (Suceava, Frasin – chestionar A.F.M.B.); „Când și toami apa-n balii, și to a-mi di jos în sus, și crească finutu mari”.

(I i, Ruginoasa – chestionar AF. M.B.); „Dacă capilli era cumva bolnav, sealdam întâi mitul, îl băgăm di trii ori în apt i zieeam: Duca-se răni pe mită" (Sueeava, Strajă, chestionar A.F.M.B.); „Din obiectele ruse în sealdatoare, pe care rune mina copilul meseria aceea o alege" (Baeau, Berzunți, chestionar); „Apa primei sealde se arunca la fumiei pentru ea copilul să fie harnie „40.

Baia rituală a noului-naseut efectuată de către mo se face eu *apa nefaceputa*, apa pură, element ce receptează i asigura transmiterea forțelor magiee. Apa aceasta trebuie adusă înainte de apusul soarelui i dura răsăritul soarelui, ea nu cumva duhurile nopții s-o spunee. Ea nu se arunca oriunde fiind ea o apă sfințită. Nu se arunca înspre răsărit ea e împotriva soarelui, mei pe foc, ei înspre miazănoapte, pe flori sau pe pomi roditori. Apa din sealdatoare era seoasa din casa eu o anume ceremonie. Cumătra, n-a, lua o lumânare aprinsă în mână, în aha o sticlă de vin. Mo a ducea albia cu apă. Era urmată de femeile partieipante la scăldătoare i care se țineau de mina dansând un dans ritualie. Apa se varsă la un porn roditor urându-se să crească copilul mare ca pomu1. Mo a răsturna albia i ezindu-se pe ea începea să strige: „Hopa, bora pe covata/ Pin-l a am înc-o fata”. Femeile dans au în cere în jurul mea ei i strigau înconjurând pomul de trei ori (cercul magic). Apa din sealdatoare avea!? i valoare fertilizantă, atât pentru bunul fiefă al pomului, dt!? i pentru femeile care nu aveau copii i săreau peste covata întoarsă cu gura în jos. Aceasta apa este interzis a se arunca pe spini, în picioare, în carafe, ceea ce ar putea afecta noroeul copiluhii. La sealdatoare nu e voie să se amestece apa din mai mul, e scalde că nu doarme copilul bine. Ea nu trebuie să clocoteasea, ea să nu facă copilul bube. Să nu fie folosită cumva apa din iaz, căci îi va fi viața cu necaz. Trei zile dura na!? tere este socotit *timp sacru*, pillă vin ursitoarele să-i urseasca copilului soarta. Mo al? i mama copilului pregătesc *masa ursitoare/or*. i în acest moment ceremonial, apa are un rol important, pentru ursitoare mo a pune pe un scaun un pahar eu apa i busuioc ea să viseze peste noapte ce are să i se întâmple noului născut în viață „41; „Se rune un rahat eu apă, O bucată de pâine i zahăr. Vin cele trei ursitoare i-l ursese. Cu apă se spala copilul i mama" (Neamț, Icu e ți –

chestionar); „Și puni un rahat cu apă faci i zahăr pl fereastn. Ursitoarili vin i beau apa i mininea zahăr” (Neamț, Sagna, Vulpa e și, chestionar); „Se rune pe geam trei nopti dura n terea copi Lul, i o calla eu apa i o bucată de pâine pentru ospătarea i îmbunarea ursitoarelor” (Ia i, Ruginoasa, chestionar); „Sunt trii ursitoari. După ei l-o născut zilla, sara îi pună pl geam trii pahari eu api, trii falii di zahăr i trii falii di pini i închipui d-s ursitili, copchilului” (Vaslui, Pădureni – chestionar); „Se umple caldările eu apă, se pun pe masa bucate pentru a fi găsite de ursito re” (Bacău, Huruie ți – chestionar); „Ursitorile (ursatori) sunt teptate în a treia seară de la n tere cu masă întinsă. Mo a rune masa pe Locul nude a naseut nepoata, pe ea o azimă de pâine unsă eu miere, care are trei croci făcute eu cuțitul, în fiecare cruce se puneun ban de argint, jar pe azima un rahat cu apă i until eu vin „42. În Transilvania, dura S. Fi. Marian, Nașterea

(1892), se pun pe masă pentru ursitoare trei pahare eu apă. În Banat se rune un rahat non, curat, cu apă de izvor neînceputa, adică din care n-a băut nimeni. Paharul se în oară cu trei fire de mătase.ro le eu care s-a măsurat statul pruneului non naseut. Timp de opt zile lehuzei i se impun *interdicții rituale*. Ea este considerată impura (neeurata) i trebuie să se abțină de la anumite acțiuni pentru a nu primejdui comunitatea în care traiete. Între acestea, cea mai periculoasă este mersulla fântână, izvor san apa curgătoare. Credințete populaâe din foarte mul, e locuri ne releva acest lucru: „Lehuzei nu-i este îngăduit să se duca la fint! na, izvor, căci izvorul va seca. La fel cred i francezii i germanii. În Boemia se spline că dacă o lehuză se duce la fântână, se arunca în ea trei coji de pâine, jar în Silezia, O mână de sare „43; „O femeie lăuza să nu se duca la vreun puț san fântâna să ia apă, caei va seca acel puț san acea fântână „44;

„Lehuza nu are voie să scoată apa din fântâna ea face fântâna viermi „45;

„Lehuza nu ari voi și secat! apt de la fântâni, și tread pâraili opt zili... sad fântână, sad pâraili dad și duci lehuza și tread piacolo” (Mg. 629, I, 3, Dofteana, Baeau, 1987, culege Lucia Berdan); „Nu ari voi lehuza și dud la api chiar dad crapi di sati n-ari voi și dud pini nu vedi un om i-l strigi i-i aduci un pic di api” (Mg. 635, I, 32, Todireni, Stanița, Neamț, 1988, culege Lucia Berdan); „Lehuza n-ari voi și meargi la fântâni dt îi născuți pini ci nu faci molifiți la preot” (Mg. 650, I, 11, Tapla, Birgaoani, Neamț, 1989, culege L. Berdan); „Lehuza n-ari voi și

fad nimic, nici la api și nu și dud, d flotilla faci molii, mormoloci. Și nu și dud femeia cari nu-i curați s-aduci api pini nu-i faci părinți aghiazma di opt zili”.

ting. 683, I, 7, Bahna, Neamț, 1989, culege Lucia Berdan); „După ce o femeie-n te i la diva timp se duce să aducă apa pentru prima dată după facere, atunci să toame apa pe piciorul drept de la gleznă în gUS, ca să nu-i pieie laptele din țâță” (Vâlcea) 46; „O lăuză la trei zile după facere se scaldă de mo în albia în care moaie i cam a cu care a făcut, fredând corpullauzei cu ea, ca să-i piară petele de pe față „47. La opt zile, de obicei, se face scaldiitoarea lehuzei i spălatul pe mâini al mea ei. Aceste dona momente ceremoniale, care fac parte din riturile de integrare i încheiere a perioadei de restricții rituale, includ i ele practici rituale speciale: „Când îi faci scăldătoarea la opt zile lehuzei, atunci da copchilu-n scăldători, în balia cu mari, prill api di trii ori, după chicioru drept, san după chicioru sting, a a fi dai di trii ori ca și ții copchilu la mami” (Mg. 683, I, 10, Bahna, Neamț, 1989, culege L. Berdan); „Când i se face baie lehuzei la opt zile este pus i copilul în baie i i se dați diferite obiecte: creion, caiet, ou i pe care pune milia întâi se va ana meseria ce va alege” (Bacău, Balcani, Luda i – chestionar AF. M.B.); „După ce-l baie te bunica (mea a) la opt zile, când Villi bunica și fad bai la lehuza, cosai, scriei, că și-i fie drag copilului” (Boto ani, Santa Mare, Ringhile și, chestionar AF. M.B.) – O practică magică augurala. La fel este i credință din Romaneti, Boto ani: „La opt zile lehuza se spală, jar când iese din baie trebuie să calce pe diferite obiecte puse alături de balie” (Chestionar A.F.M.B.). După cele opt zile petrecute cu lehuza, mea este i ea purificată: „Nepoata o spală pe mâini, apoi o terge cu o tergure dăruită mea ei ca semn că i-a făcut datoria cu cinste” 48; „La noi e obiceiul de a da mo ei doi coți de pânză drept «mâneci». Clod aceasta se spală, lehuza cu pânza îi terge mâinile „49; „Atunci când o spală mea a cu aghiazma, lehuza trebuie să-i teargă mâinile cu pânza numită «mâneci», căci altfel mea a e plină de sânge pe ceea lume pe mâini” șo. De acum lehuza poate face orice fel de treabă în gospodărie. Interdicția de a părăsi gospodăria se prelungește, însă, pilla la 40 de zile, când i i face molitfa la biserică, cu mo a i capilli! „Când lehuza merge la 40 de zile cu prunculla biserica, intordindu-se acasă este obiceiul să treacă pe la trei fântâni i s-a înmoaie o turn (făcută ritual de un copil) în toate i o mănâncă acasă, ca să-i vie laptele” și. La bulgari, la 40 de zile se duce la biserică cu mama, mo a cu soțul i copilul, nude

preotul o binecuvântează. Lehuza strophe te cu apă sfințită toate colțurile casei i curtea node a stat 40 de zile. În India, 40 de zile femeia i copilul non născut stan în casă, tredând printr-o serie de ceremonii, ritual principal fiind baia (rât de integrare) S2. Principalul fit de integrare a noului născut în comunitatea tradițională este botezul, fit cre țin cu nenumărate implicații în riturile păgâne care l-au precedat. Toate practicile rituale de stropire cu apă sacră, din cele enumerate pilla aici, echivalau cu un botez, cu o nouă-n tere. Pilla la botez, în comunitățile tradition ale, copilul nu avea nume. Odată cu botezul, aveau loc i rituri de denotație (a acum am demonstrat în studiul Practici magice rituale de denotație în riturile de naștere). A existat un tip de botez păgân, în cultill isiac i în cultul mithraic, ambele răspândite i în Dacia Romană, un ritual inițiativ de purificare cu apa izvoarelor. În Dacia Romană acest tip de botez se poate să se fi practicat în epoca imperială de după Traian, probabil i că simplă ablutiunesă. Virtute purificatoare i regeneratoare are numai apa botezului. Apa botezului reprezintă și. mbolul regenerării pentru că este inițiativ (Ioan 3, 3 – 7). Sfântul Ioan Gură de Aur spline despre botez: „El reprezintă Moartea înmormântarea, Viața învierea. Clod ne cufundăm în apă ca într-un mormânt, omul vechi e înecat, în întregime înmormântat. Clod le im din apă, apare dintr-odată omul nou” S4. Prill botez, omul reia ritualul inițiativ încercării, al morții i al învierii simbolice (n terea omului nou). De aceea, simbolismul Apelor impli di atât moartea, cât i rena terea. Cufundarea în apă simbolizează regresiunea în preformal, ieirea din apă repetă actul cosmogonic al manifestării formale55. Cre tinismul a preluat din vechile practici magice credințe privind valențe le sacre i purificatoare ale apei. În cele mai vechi rituri, la cele mai vechi popoare, purificarea prill apa nu înseamnă scufundare, ci, de obicei, O simplă stropire56. De la Iisus, botezul s-a instituit că o taină. Străvechiul simbolism al scufundării în apă ca instrument de purificare i regeneraâe a fost preluat de cre tinism. Botezul cu apă sfințită prill taina (aghiazma) a devenit instrumentul principal de regeneraâe spirituală, de now n tere, al cre tinismului: omul vechi moare prill imersiunea în apă i cia n tere Unlit om DOH, regenerat i renăscut pentru nella credință. Valentelor sacre purificatoare ale apei li se adăugă valentele not religioase. Majoritatea credințelor populaâe contemporane sunt aKate pe aceste valențe religioase privind botezul. Na îi de botez devin părinți spirituali ai

copilului, la Eel de importanți că i părințit adevărați. De obicei, ei Slut cei care 11 vor cununa sau îi vor ține pomul de înmormântare, când moare, i astfel ciclul existenței se încheie. Totu' i, înaintea botezului adevărat „Daci-i slab copilul, mea a îi zice câteva cuvinte de botez. Toarni o cănuță de apă piști dinsu” (Vaslui, Pădureni, chestionar A.F.M.B.), sân „Și scaldi copilu' car-i slab în apă în care s-a scăldat mortu” (Suceava, Rotundă, Liteni, chestionar A.F.M.B.), sau „Ți scali di dimineai i ți duet la fântâni niluat apt di nimeni pini-n ziua i după ei iei apt i ți-ntorci acasi i zici a a: Hai acasi carne grași/ Hai la apt carni slabi i 11 strope și cu apă aceea di trii ori” (Mg. 642, I, 24, Dulce și, Neamț, 1988, culege L. Berdan); „Am auzit i eu ci Ina ni ți vergi, ramuri di sălcii, noili, trii di una, trii di aha, da trebui și fit singur în ca și... îi stricteți cu aceea treabă... i tot speli cu acelea” (Mg. 655, I, 24, Bargaoani, Neamț, 1989, culege Lucia Berdan); „Ți cinci la pîrfm, pân-a nil răsări soarili i legi o cârpi (haini) de la copchil di chicior i ți duet lapirau – o speli cârpa ceea ghini – o iei înapoi – o scuturi – al îmbraci pl dinsu tat cu cârpa aceea cari-o fast la pârau. Da ți duet cu e legați di chicior pint acolo, pân-a nu răsări soarili – o speli tati ghini, frumos i vii cu dinsa-napoi i-mbraci copchilu cu dânsa” (Mg., 683, I, 26, Bahna, Neamț, 1989, culege L. Berdan);

„Când 11 botează, se încălze te apa într-o oală nella, ca să-i stâne glasul ca oala” (Bacău, Berzunți, chestionar A.F.M.B.); „La botez, apa se încălze te într-o oală nolla. Se pune apă neîncepută. Asta-i pentru norocul copilului” (Boto ani, Arborea, George Enescu, chestionar A.F.M.B.); „Și cu saTlates și cu noroc” (Boto ani, Vladelli, Brehuie și, chestionar A.F.M.B.). Marian în lucrarea *Nașterea* descrie pe larg cum se aducea această *apă nefaceputa* („aqua virgo” cum îi spuneau romanii): „Când se duce după apa i când o adnce, nu vorbe te cu Dime, nici nu se întoarce pe acel i drum pe care s-a dus „57. La Eel se procedează în Ardeal (Năsăud). La megleno-romani, după Papahagi, se nume te apa *mula*, jar la aromâni – apa *nigrita* (negrăită). Este o apă ale caret virtuți generative SUNT pure, neprofanate de lizanta cotidiană: „Apă trebuie încălzită și nu pe rând, spre a-i merge copilului bi De în viață” (Galați, Nicore și, Poiana – chestionar). Dow interdicții rituale Slut foarte importante în acest moment ceremonial: această apă cu valențe magice nu se adăugă i nici nu se clocotete: „Și nu-i put apa adaos și nu aibi soț di-a doilea” (I i, Bălțați, chestionar A.F.M.B.); „La botez când al scalda, apa să nu fie adăugată, să nu fie bubo i toată

viața" (Ia i, Țigan i, chestionar); „Nu se adăugă apă, pentru că, cu cât noroc s-a născut, cu atâta să rămâie” (Neamț, Vânători, chestionar); „Nu trebuie și adaugi. Și nu fiarbi apa ci zici ci nu și mat însoari, sau nu și mat măriți” (Neamț, Vii oară. Agircia – chestionar); „Când se scoate din sfântul mir, nu se adăugă apă ca să nu facă femeia mulți” (Bacău, Dofteana. Cucuiati – chestionar); „Apa să nu fiarM, nici măcar să u Jete în clocot, ca să nu fie vorbit rail în viață” (Boto ani, George Enescu, Arborea – chestionar); „Și nu hiarbi, și nu fie vorbit prill lume. Îi fierbi lumea în gum” (Bacău, tefan cel Mare, Buciumeni – chestionar); „Îl grâie te lumea” (I i, Hârlău, Pircovaci – chestionar); „La botez era obiceiul să nu se lase să se-incrocheasca apă, să nu se adauge. A a-i merge lui bine” (Bacău, Că în chestionar); „Cum fierbe apa, a se frământa i copilul” (Suceava, Panaci, Glodu – chestionar); „Și nu clocotească apa i și nu și-nmultasci, ca și nu și-nmultasci răul” (Suceava, Strajă – chestionar); „Apa de botez nu se mai incrochete, și spall într-atâta, ca și fie copchilu cu noroc” (Vrancea, Vidră, Vii oară – chestionar). Apa nu trebuie clocotitl, pentru că face copilul clocotici: „Un fel de bube pe tot coul, care nu se tree decât dacă e îmbăiat cu apă cu flori de clocotici” 8; „Când 11 scalzi la botez, pui crijma s-o storci, învele ți o carte – o pui dura o grindă, sau dura icoana” (Ia i, Ipatele, Alexe ți – chestionar); „După prima baie, dura botez, se pun în rața copilului mai multe obiecte i pe care rune mina tutti, aceea mesefie o va îndrăgi” (Vaslui, Malu teni – chestionar); „Când îl băteau, se rune pâine în apă i pâinea e deasupra. Dacă se duce la fund, nu îndrăge te niciO meserie” (Suceava, Vicovu de Tos – chestionar); „Frați de cruce Slot aceia cari și scaldi doi sau trii într-o singuri bai la botez. Îi vin ca frați di croci ci-s scălțați într-acee i scăldătoari la botez la biserică” (Mg., 684, I, 9, Bahna, Neamț, 1988, culege L. Berdan); „Un copil adus acasă de la botez se scaldă cu o oală nouă, punându-se în ea o coardă de vioară, că în viața lui să clute frumos” 59; „În Vâlcea se crede că apa în care s-a botezat un copil nu mai e bulla pentru botezul unui al doilea „60; „Aci cari-s botezați într-o apă nu se pot lua... Frați de apă se zic, că i frați de cruce” (Mg., 641, I, 18, Ruginoasa, Dulce și, Neamț, 1988, culege L. Berdan). Apa din scăldătoarea de la botez se aruncă într-un loc curat, ferit de drum, de om sau animal...1\pa de botez se varsă la rădăcina pomilor, să crească pomul acum a sărit copilul în sus clod a primit botezu]; (Suceava, Ude și, chestionar A.F.M.B.); „Se varga la lac curat, undi-am pus casa (placenta) ... acolo ducim i apă” (Mg. 629, 1,

3, Dofteana, Bacău, 1987, culege L. Berdan). Nuditatea rituală la botez echivalează cu integrație i plenitudine⁶¹. Apa de la botez i păstrează mult fillip virtuțile magice: „Să păstrezi măcar o sticlă cu apă de la botez dacă vrei să ai cu ce-l timadui când 11 va apuca, ferească Dumnezeu, poate răul” (Țepu, Tecuci) ⁶². Apă cu virtuțile ei fertilizatoare se folose te i în practicile magice care se fac pentru a avea lăuza lapte: „Dacă mama n-are destulă țâță, moaie un co lac în 9 izvoare i apoi 11 mănâncă „⁶³; „Ca să aibă lapte, mama când iese întâi dura lăuzie în sat, stăpâna casei în care intră trebuie s-o stropească cu apă peste picioare i să-i dea să mănânce ceară cu sale. Dacă mama n-are destulă țâță, ia f a, leagă intl-tOga

O ceară i o lingură, apoi se duce trei °dimineți de-a rândul, începând de marți, înainte de răsăritul soarelui la o flotilla. Aici trage vadra, bea apă cu lingura de trei ori, zicând dura fiecare înghițitură: Eu beau cu lingura apa să-mi vie laptele că la o vacă „⁶⁴. La aromâni, ca să-i vie laptele din bel ug lehuzej, se ia grill de la trei bătrâne, când trimit să-l macine la moară, și cu acest grill se face o turtă (cu apă neînceputl. Se coace apoi furia i se dă să mănânce lehuzei i s-a bea dintr-un ulcior cu apă neînceputa⁶⁵. „Dacă a pierdut țâță treclođ peste o apă, trebuie să se ducă să bea apă de acolo de trei ori i să-i facă scăldătoare cu apă din râul de unde i-a pierdut țâță „⁶⁶.

Numeroase SUNT în obiceiurile de na tere practicile magice de etnoiatrie în care apa, că *baie rituală*, este folositl pentru timaduire (vindecare) de diferite boli sau defecte fizice. Am amintit deja câteva dintre aceste practici pentru copiii slabi („chicati în boali”). La acestea mai adăugăm i alte câteva: „Nu se scaldă copiii în apă rămasă din un, sau dacă se scaldă în apă din ulcica, atunci rămân ca ulcelele” 7; „Copiii cei slabi e bi De a-i scaldă într-o scăldătoare lacum din spini de baiera i apoi se întremează” (Bucovina) ⁶⁸;

„Când se sperie un copil să i se facă baie cu apă în care s-au fieri bețele care se aruncă în rami ca să carla fructele jos” (Bucovina) ⁶⁹;

„Dacă se na te copilul cu boa ele mați, să fun două nuci, cât se poate mai mici i s-a le pui în apă pentru scăldătoare i scăldându-l

În acea apă, boa ele se vor face mici precum trebuie să fie la un copil” (Fălticeni) ⁷⁰; „Când un copil se n te cu testicule mați, se zice că are apă în ele. În cazul acesta, ca să piară acea apă, se duce masa la un puț, de unde să bea apă i toarnă apă dintr-o doniță ziclođ: «Nu torn apă din donița, ci pe cea din testiculele copilului meu» „⁷¹; „Când are

copilul socote, să se laie mama dimineața i s-a scalde copilul în lăutoare, apoi să arunce apa pe un cuptor paraș it”.

(Mihalcea) 72; „Pentru copil care vorbe te grell, se spala clopotu de la biserid cu apt i i și cia olead di apt di-aceea și bei” (Mg.684, 1, 7, Bahna, Neamț, 1989, culege L. Berdan); „În scâlcioarea copilului nebotezat, mo a fi spala picioarele ca să umble copilul curând în picioare i să fie iute la fiefs” 73. În scâldătoarea copilului se mai pun pietricele i lori de fin „ca să fie sanato i ca piatra i drăgăsto i că lorile „74. Clod ajunge la un an „în zilla în care un copil împline te anul, i se rupe furia, adică i se pune pe o donitiJ. în care să fie apă i în ea o sticlă cu viTI i bani de arint; copilul Sti Dd pe doniți).

O persoană bătrână îi rope turt! în cap” 5.

În obiceiurile de nuntă, rolul apei este preponderent axat pe funcția de purificare i fertilizare, dar i de regenerare. Mai ales în riturile premaritale, în vrăjile i destintecele de dragoste, rolul apei este de regenerare fizică i de purificare, de trecere într-o condiție Elzica propice vârstei căsătoriei. În cele mai vechi destintece de ursită, rugile SUNT adresate direct apei, că divinitate protectoare, regeneratoarea fâmusetii Elzice: „Apa albă pomiroasa/ Mă spăla/ Mă la frumoasal să le plac eu junilor/ Că laptele pruncilor... Să fill că sfiptul soare când răsare/ Că i mărul plio de loare „76; „Bună dimineața apa de mirl cu spumă de vin... Te-am adus să mă speli/ să mă cureți/ De dat, de faptă De căscare, de strigare/ de uriciunea cea mă e/ Ca argintul să mă albe ti/ Cum nu poate toată lumea/ Fără foc i l-am apa/ a să nu poată ursitul meu... / În apă lui Jordan ill-am bag t/ M-a spălat/ M-a curățatl Mi-a dat ochi de păun/ Gură de cuc/ Pe spate raze revărsate/ Pe umeri stelicele/ Să se uite lumea cu drag la ele/ Să se uite i ursitul meu” (Bolote și, Vrancea, 1971, culege L. Berdan); „Bună dimineața, apa curgătoare/ Am venit la tine să mă închin/ și să mă fOg să mă cureți/ De ci-i dați Di-i di Dumnezeu/ să se ducă pe pârau/ Di-i di mini di om dați și dud într-acelui ce-o dat” (Humosu, Sirețel, I i, 1972, culege L. Berdan); „Bună dimineața apt curgătoare/ Nu spala malurli/ Și chetrili i buruienili/ Spall-mil pl mini/ Și io și rămâi curați, luminați/ Că argintu cel curați că maica ci m-o făcut” (aruncă apă peste cap de trei sau nouă ori) (Ștefan cel Mare, Vaslui, 1974, culege L. Berdan); „Mă fOg apt albi/ Limpidi i fâumoasi/ Cum speli chetrili/...

A a și speli pl (cutări) / Di rapt, di dați Di strigări, de merari/ Di faptu cei mari...” (Deleni, la i – chestionar A.F.M.B.); „Bună dimineața,

bullă dimineată/ Api albi i fâmoasi/ – Mulțumesc dumitali.

Marii sluți i urâți/ – Bună dimineată, apt albi i frumoasă/ Maria nu-i sluți i urâți/ Și-i spălați i lăuți...” (Perieni, Vashti – chestionar

A.F.M.B.); „Bună dimineată apa lilla, Magdalini/ Am auzit d speli malul di tini/ Și chetrili di rugini/ Nu spala malul di tini/ Și chetrili di rugini/ Da spall pl Maria/ Di urî, di lacături/ Și Eîl e grași i fâmoasi/ Piști tat} lumea aleasi/ Și piști lumi luminoasi...! Că sfântu soari, când răsări... / Din razili săli și dai una Marei/ Una-n spati, una-n fâunti, una-n piept/ Și una-n spati/ Și Eîl Maria cea mai frumoasă/ Piști tati lumea aleasi” (Ipote și, Suceava – chestionar

A.F.M.B.); „Bună dimineată/ Api mândri mergătoriari/ Cari curi dintr-o 1199 di izvoari/ 10 ți cinstesc/ Cu pini și cu sari/ Tu ciaruie ii-mal cu sănătatea cei mări/ Apa subțirid/ Fă-mă frumu id/ Apa mergătoare/ Fă-mă că o loare/ Apa mândră luminatal Fă-mă cinstită, poftita/ Și înaintați/ Și di tati lumea-n să-mi băgați” (Botu.

Fundu Moldovei, Suceava – chestionar A.F.M.B.); „Api, api, rouroasi/ Fă-mă mândri i frumoasă/ Că griu-ales pl mași/ Că busuiocu când în lori/ Că soarili dn/răsări” (Drago și, Suceava – chestionar A.F.M.B.); „Bună dimineată apt curgătoa. îi/ Precum e ți mergătoriari/ A a să-mi fii folositoare” (Frătăuții Noi, Suceava, chestionar A.F.M.B.); „Mă luai pl cali, pl cărări/ – Bună zilla apt mândri, mergătoriari... / Și io ill-am dus i ill-am rugat/ Di pl tati văile, Di pl tati cărările/ Dragostili am adunat” (Bot, Fundu Moldovei, Suceava – chestionar A.F.M.B.).

În ceremonialul propriu-zis al nunții, credințele populare pomenesc i de o *baie rituală* a mirilor: „Se crede că înainte de cununie trebuie mârâi să se scalde într-o scâlciatoare, în care se rune busuioc, bani noi de argint, lapte i miere că ei să fie iubiți ca busuiocul, curați ca argintul i dulci ca laptele i mierea” (Bucovina) 77. Un prim moment ceremonial important este *scosul mirilor la apă*:

„Mireasa, însoțită de doi vornici, scoate apa din flotilla, pe care o aduce într-o doniti]. În care pun i busuioc. De acasă i pilla la fântâna fac trei hore în locuri deosebite... Ajun i acasă, repetă jar cele

trei jocuri în jurul doniței „7S. Acest ceremonial avea loc înainte de cununie. „A doua zi, duminică, înainte de ora 12, mireasa cu «fratete de ginere», cu prietenii i prietenele ei merg la cea mai apropiată fântână, purtinc; l o vadră goală, prill urechile căreia s-a introdus un ervet, de capetele căruia este purtată. După ce vadra este umplută cu apă, la înapoiere spre casă alaiul, care este însoțit i de lăutari, se opere

te de trei ori, în trei locuri mai centrale, se pune vatra jog i se joacă o horn spunându-se că «se joacă vatra...». Acasă, fratele de gin ere ia vatra i încearcă să tîde cu apă din ea pe prieteni (fete i flăcăi) adunați între timp la nuntă. Alții îi pîndesc i când nu este atent îi fură vatra... Începe o luptă prietenească pîlla ce vatra este ci tigata de unul din ei care aruncă apa în diferite părți „79. *Stropitul mirilor și al nuntașilor*: „Na îi stropesc cu apă împrejurul mirilor, ca să fie vaca lăptoasă (adică mireasa să fie mînoasă, să aiM copii mulți). O femeie, rudă cu mireasa, care are fecior, sau cop-il mic, Miat, azvârle cu apă la ladă miresei, ca să facă i ea fecior” șo; „Întorcându-se de la cununie, mârâi erau stropiți cu apă; dacă plouă în ziua nunții era sellin că nouă căsnicie va fi fecunda. Credința are o largă răspîndire în folclorul universal” ȘI; „La întoarcerea.de la cununie, la casa mirelui, erau întîmpinați de soacră mare i stropiți cu apă dintr-un ciu Mr, în sellin de rodire” S2; „Când alaiul ajunge la casa miresei, se ia mireasa, dupii ce s-au deschis porțile, mireasa toarnă apă, din vatra pe care a adus-o dimineață cu fratele de mire, i care nu a fost golită complet, mirelui să se spele *pe mîini*, înainte de a intra în casă, spălare care simbolizează alungarea tuturor relelor i-a apucăturilor urâte” S3; „La întoarcerea de la cununie mârâi Slut întîmpinați cu găleți pline cu apă pentru a avea bel ug în gospodărie, bulla înțelegere i copii sanato i „S4; „La venirea nuntailor din partea miresei la casa mirelui, se le ea la u cu vatra de apă, din care îi stropea pe toți” S5; În Palestina, tînăra se apropie de casă viitorului ei soț purtând pe cap un ulcior plin cu apii, când trece pragul, aceasta răstoarnă ulciorul; e o separare de vechiul mediu i o agregare la cel noli printr-un fel de botez” S6; „La ieirea din biserica îi întîmpinau copiii «Cu plin»

(cofe pline cu apă). Nunii i mârâi aruncă în corn bani i numai dura aceea li se deschidea calea să iasă” S7; Mirele e dug de flăcăi „să-l prăpădească în râu” aș; „Luni dimineața, mireasa mergea cu încă O

copilă de-i aducea la n i apă cu calla și cu bota. Aceasta o mea i marți i încă în două duminici” S9. *Spălatul ritual pe mîini* că moment ceremonial it întîlnim în toate cele trei mari rituri de trecere. La n tere, în afară de momentul ceremonial „mâneci” pentru mea, „la cumătrie, dura ce s-a stat la masă, mama copilului lua un vas cu apă i turn a să se spele mo a înul „90. La înmormîntare, în zone arhaice, este semnalata spălarea ritualică a bocitoarelor cu apă neîncepută înaintea începerii bocitului⁹¹. Observăm că acest moment ceremonial este dedicat în

special *inițiaților* în cele trei mari momente de trecere (mo a, n îi de botez, nunii de cununie, bocitoarele).

Obiceiurile de înmormântare comporta mai multe componente ceremoniale în care apa are un rol predominant. În cele două mari rituri de trecere: *nașterea* i *nunta* a fost valorizată *apa vie*, *apa albă*. În riturile de înmormântare apace celălalt aspect al sacralității

apei, cel malefic, *apă moartă*, *apa neagră*, *apa sfmbetei*. Sacrul, ca element esențial al religiei, prezintă *b* ambivalența prill ins i sensul. sau etimologic originar, din latinescul *sacer* = *blestemat* i *sfânt*. Apa ca simbol al morții: „La celți când murea cineva se puilea la a casei respective un vas mare plin cu apă lustrala adusă dintr-o casă unde nu era niciun mort „92. Cum arată Mircea Eliade în *Imagini și simboluri*, simbolismul apelor implicai Moartea. Este o moarte în gens de regenerare: „Moartea nu e ultima calatofie, ci prima călătorie „93; „Moartea este o călătorie care nu se termină niciodată „94. Apă în moarte este un element acceptat, un element de disoluție, dar i de renaștere. Apa moare odată cu mortul în substanța să în moarte, apa i i amesteca simbolurile, este moarte i viața, „ea este adevărata materie a morții cu adevărat feminine „95. După ce a strî Mtuș pământul, dura ce a străbătut focul, sufletul mortului ajunge la malul apei. Indiferent de felul de funerara fac trei bore în locuri deosebite... Ajun i acasă, repetă jar cele

trei jocuri în jurul doniței „78. Acest ceremonial avea loc înainte de cununie. „A doua zi, duminică, înainte de ora 12, mireasa cu «fratete de ginere», cu prietenii i prietenele ei merg la cea mai apropiată țintina, purtând o vadră goală, prin urechile căreia s-a introdus un ervet, de capetele căruia este purtată. După ce vadra este umplută cu apă, la înapoiere spre casă alaiul, care este însoțit i de lăutari, se opere te de trei ori, în trei locuri mai centrale, se rune vadra jos i se joacă o horă spunându-se că «se joacă vadra...». Acasă, fratele de gin ere ia vadra i încearcă să tide cu apă din ea pe prietenii (fete i flăcăi) adunați între timp la nuntă. Alții îi pândesc i când nu este alent îi fură vadra... Începe o luptă prietenească pilla ce vadra este *d* tigata de unul din ei care aruncă apa în diferite părți” 79. *Stropitul mirilor și al nuntașilor*: „Na îi stropesc cu apă împrejurul mirilor, ca să fie vaca lăptoasă (adică mireasa să fie mănoasă, să aibă copii mulți). O femeie, rudă cu mireasa, care are fecior, sau cop-il mic, băiat, azvârle cu apă la ladă miresei, ca să facă i ea fecior „80; „Întorcându-se de la cununie, mârâi erau stropiți

cu apă; dacă plouă în ziua nunții era sellin că nouă căsnicie va fi fecunda. Credința are o largă răspândire în folclorul universal „81;

„La întoarcerea de la cununie, la casa mirelui, erau întâmpinați de soacră mare i stropiți cu apă dintr-un ciubăr, în sellin de rodire „82;

„Când alaiul ajunge la casa miresei, se ia mireasa, dura ce s-au deschis porțile, mireasa toarnă apă, din vadra pe care a adus-o dimineață cu fratele de mire, i care nu a fost golită complet, mirelui *să se spelepe mâini*, im inte de a intra în casă, spălare care simbolizează alungarea tuturor relelor i-a apucăturilor urâte „83; „La întoarcerea de la cununie mârâi Slutinti mpinați cu găleți pline cu apă pentru a avea bel ug în gospodărie, bulla înțelegere i copii sanato i „84; „La venirea nuntailor din partea miresei la casa mirelui, se le ea la u cu vadra de apă, din care îi stropie a pe toți” 85; În

Palestina, tânăra se apropie de casă viitorului ei soț purtând pe cap un ulcior plin cu apă, când trece pragul, aceasta răstoarnă ulciorul; e o separare de vechiul mediu i o agregare la cel noli printr-un fel de botez „86; „La ieirea din biserică îi întâmpinau copiii «Cu plin»

(cofe pline cu apă). Nunii i mârâi aruncă în corn bani i numai dura aceea li se deschidea calea să iasă „87; Mirele e dus de flăcăi „să-l prăpădească în râu „88; „Luni dimineața, mireasa mergea cu încă O

copilă de-i aducea la n i apă cu calla și cu bolă. Aceasta o făcea i marți i încă în două duminici „89. *Spălatul ritual pe mâini* că moment ceremonial 11 întâlnim în toate cele trei mari rituri de trecere. La n tere, în afară de momentul ceremonial „mâneci pentru mea, „la cumătrie, dura ce s-a stat la masă, mama copilului lua un vas cu apă i turn a să se spele mo a înul „9 o. La înmormântare, în zone arhaice, este semnalata spălarea ritualică a bocitoarelor cu apă neînchepută înaintea începerii bocitului⁹¹. Observăm că acest moment ceremonial este dedicat în special *inițiaților în cele trei mari momente de trecere* (mo a, n îi de botez, nunii de cununie, bocitoarele).

Obiceiurile de înmormântare comporta mai multe componente ceremoniale în care apa are un rol predominant. În cele două mari rituri de trecere: *nașterea* i *nunta* a fost valorizată *apa vie*, *apa albă*. În riturile de înmormântare apare celălalt aspect al sacralității

apei, cel malefic, *apă moartă*, *apa neagră*, *apa sfmbetei*. Sacrul, ca element esențial al religiei, prezintă b ambivalența prill ins i sensul. sau etimologic originar, din latinescul *sacer* = *blestemat* i *sfânt*. Apa ca simbol al morții: „La celți când murea cineva se puflea la a casei

respectiv un vas mare plin cu apă lustrala adusă dintr-o casă unde nu era niciun mort „92. Cum arată Mircea Eliade în *Imagini și simboluri*, simbolismul apelor implicai Moartea. Este o moarte în sellă de regenerare: „Moartea nu e ultima calatofie, ci prima călătorie „93; „Moartea este o călătorie care nu se termilia niciodată „94. Apă în moarte este un element acceptat, un element de disoluție, dar i de rena tere. Apa moare odată cu mortul în substanța să în moarte, apa i i amesteca simbolurile, este moarte i viața, „ea este adevărata materie a morții cu adevărat feminine „95. După ce a străbătut pământul, dura ce a străbătut focul, sufletul mortului ajunge la malul apei. Indiferent de felul de funeralii, toate sufletele trebuie să urce în barca lui Caron. În legendele noastre populaâe se vorbe te de „apele Sâmbetei”, care ocolesc de trei ori pământul ca un șarpe lacut de trei ori colac; ele merg pilla la iad i duc acolo sufletele păcăto ilor96. „A a e scris că sufletele păcătoilor să se adune pe rata apelor, iar apele să le ducă spre apa Sâmbetei. i de aceea e bine să faci cruce i s-a suflă peste apa din rill când te scalzi i s-a suflă peste apa din donița i s-a vei rutin din ea pilla nu bei, ca să fugă i să se scurgă sufletele păcătoilor care s-au adunat pe rata apei „97. Încă de la primele semne ale morții, cel care trăgea să moară era teptat pe vatră de lilt, în apropierea vetrei de foc i era stropit cu apă neîncepută, illata în zori de la nouă izvoare98. În Moldova, sufletul era ademenit să iasă punându-se la u a „O calla cu apă i o străchiniță de grăunțe” (Bivolari, la i), credință care trimite la celebrul simbol pasarea-sujlet. *Pe Valea Some ului*, cât timp sill mortul în casă, sub sicriue pus un vas cu apa99. Pentru momentul ritual sealdatul *mortului*, *apă trebuie* să fie neînceputa i să nu se adauge (la Eel că în obiceiurile de na tere) (Schitu Ducă, I i). În ea se pun plante cu virtuți purificatoare: busuioc, lemnul domnului, Poala Sfintei Mării, mintă neagră, apoi sale, oțet, tămâie. La Odaia, Bursucani, Vaslui, că i în Oltenia, se rune i un au, în ideea de regeneraâe (oul cosmic). I.H. Ciubotaru în *Folclorul obieeiurilor familiale din Moldova*. *Marea treeerel*00, nu a sesizat sensul „obscur” al acestei practici, care dura părerea no astra este de o vechime considerabilă. Să reamintim di ou se rune i în apă din scalclatoarea noului născut, în sensul benefic de sănătate, de viață. De asemenea, dintr-un ou manindi i mârâi la nuntă, în ideea de sănătate i fertilitate. Moartea nu închide acest ciclu, din contră, îl continuă, fie i în alte forme în ideea de regenerare. Apa de la scalda mortului se aruncă la lac refit, se nume te „apă moartă”

(Frătăuții Noi, Suceava). Că i la n tere, această apă se scoate cu un anumit ceremonial: cel ce o scoate, înconjoară casa de trei ori cu ea i o aruncă dura casă, sau pe o apă curgătoare „să pLece moartea odată cu ea” (Bordeasca Veche, Tătăranu, Vrancea, ancheta directă L. Berdan). În alte paâti, se aruncă la rădăcina unui porn roditor numit „pomul de pomană” pe care îl prime te cel ce a spălat mortul. Pe Valea Some ului, îndată ce sicriul a părăsit încăperea, unul din membrii familiei sparge vasul cu apă care a stat sub sieriu. Hadrian Daicoviciu a arătat că această practică a spargerii rituale a vase lor era îndătinata la daci. La noi se întâlne te i în

Muntenia, i în Moldova. Pe drumul spre cimitir se făceau opriri la poduri i la ape, pentru a plăti „vămile”. La cimitir se împart fiecărui participant ulcele cu apă, în Transilvania i în Banat. La întoarcerea de „la cimitir avea lac *spălarea ritualică* pe mâini a groparilor, apoi a tuturor celorlalți, pentru a nu le amorți mâinile. Un alt moment ceremonial în care apa are rol principal este *earatul apei* sau *pomana apei*, fit funerar întâlnit în toate provinciile țării. În Mărginimea Sibiului, timp de 40 de zile o rucla a mortului, de parte femeiască, carli câte două bote de apă curată unui bătrân sau unei bătrâne neputincioase, pentru că mortul să nu ducă lipsă de apă pe lumea cealaltă 101; la jumătate de an se face „pomană cu donițe”. În

Moldova, timp de a se săptămâni se carli apa pentru „izvorul mortului” (Radeana, Bacău), sau „flotilla de pe ceea lume” (Coste și, Boto ani, Buhalnita Ceahlău, Neamț). În ancheta directă de la Bolote și-Vrancea am înregistrat obiceiul „cărătoarea”: „Dacă mortul a fost un tânăr, O rata sau chiar un copil, atunci i se făcea *cărătoarea*. O rata aleasă dintre cele cuminți era tocmita să care apă timp de a se săptămâni, din sâmbăta morților i pilla la P și zilnic, afară de sărbători, câte două cafe de apă la casă un or bătrâni sau unde era un bolnav. Pentru aceasta, se cumpără o cobiliță i daua cafe noi, înflorate și cu capac. Aceste cafe, cu cobilița și cu darul de bani i îmbrăcăminte rămâneau fetei care a fost cărătoarea”.

(A.F.M.B: „Mg, 95, I, 34, înregistrează L. Berdan). *Pomană de apă* se practică i în județele Bacău, Neamț, Vaslui, Galați. La Boto ani se obi nuie te doar *udarea mormântului*, când cel raffias se recasatore te (Drac ani-Sulita). La Fundu Moldovei se nume te „caratorill văduvului”. Udarea cu apă a mormântului mai are ca scar „potolirea setei defunctului” (Comi-Galați) sau aducerea ploilor (Criste și-l i) sau să-i

stingă focul ce-i cuprinde sufletul. Apă trebuie să fie neîncepută, scoasă din flotilla dimineața, înainte de răsăritul soarelui, de o fata-fecioara sau „femeie curată” și dusă pilla acasă, ori la cimitir în vase noi. Pe Valea Some ului, această practică rituală se numește *izvorul cu apă*: O femeie din casa celui decedat, vreme de două săptămâni, trebuie să care apa la o rudă a mortului sau la o familie de bătrâni. Ceremonia *slobozirii izvorului* avea loc în ziua în care se cară apă. Când se dădeau gazdei ulcioarele cu apă, acestea aveau ruse câte o cunună verde rotundă (cercul magic), gazda le săruta (legătura cu sufletul mortului) și le pune la paștră. Credința că în lumea de dincolo apa ar fi necesară la udarea sufletului o găsim și la unii dintre primii cercetători serioși ai obiceiului înmormântării la noi, Teodor T. Burada 102. Ideea că moșii ar putea slobozi ploile este în legătură cu credința pe care o explică Mircea Eliade că „morții și puterile lumii de dincolo fuvernează rodnicia și bogățiile și sunt cei care le distribuie” 10. Simbolismul apei ca element primordial, element de creație îl întâlnim și în jocurile de priveghi. locul numit *Fântâna* avea două secvențe: a) *căutarea izvorului*: cei care joacă intra în cameră și mimează ascultarea izvorului, aplecându-și urechea de podea, mimând scene de sexualitate (sapă izvorul). Din copii se fac ghizdelele fântânii, ezindu-și unul peste altul. locul are un caracter inițiativ pronunțat; b) *scoaterea din fântâna*: un tânăr a ezat pe un scaun, în mijlocul unui cerc, este întrebat: – Ce-ai pățit?

— Am căzut în fântâni!

— Cine vrei să te scoată?

— Cutare. cel numit trebuie să-l sărute, iar dacă se opune este bătut cu câ 104.

Pământ – În simbolistica, pământul, glia simbolizează funcția maternă, Terra Mater, Tenus. Mater, cea care dă viața și o ia înapoi 105. Are, deci, caracter sacru și rol matern; asimilat cu femeia, în diferite culturi, este simbol de fecunditate și de regenerare. La unele triburi africane, femeile însărcinate gusta pământul. Ele pot îmbogăți recoltele aruncând griul în brazda, pentru că Slut izvor de fecunditate. Hesiod în *Teogonia* săpline chiar că Gaia (Pământul) a născut cerul. Mircea Eliade în *Mit. și Mistere*, refăcând „situația primordială”, considera pământul o foarte veche divinitate atestată încă din neolitic; Pământul-Mamă constituie o „formă deschisă” care absoarbe toate miturile legate de viață și de moarte, de creație, de născut, sexualitate,

sacrificii voluntare. Simbolismul asimilării femeii cu glia este preponderent în culturile agrare, care i-au făcut din această obiectul cultului fecundității, fertilității. Apa primordială reprezintă masa nediferențiată, pe clod Pământul – germenii diferențelor. Zămislirea oamenilor de către Pământ este o credință universal răspândită. Despre copii se crede că viTI din adâncul pământului, din grote, pe ieri, crăpături 1 06. În credințele populație romanești, Pământul e parte femeiască i formează cu Cerul o dualitate. Credința este foarte veche. Pe una din tăblițele de aur de la Petelia se afla înscris: „Sunt Fiul Pământului i al Cerului înstelat”. La greci – dualitatea Uranosi Gea. Legende cosmogonice romane și vorbesc despre crearea aproape simultană a Cerului i-a Pământului: „Dumnezeu a făcut Cemli Pământul în a se zile” (Facerea lumii) 107; „Când a vrut bunul Dumnezeu să zidească lumea... a făcut pământul... A făcu. t apoi Cerul cu Soarele, luna i stelele; dar cerul era aproape de pământ, a ci că dai cu mâna de el” (La început) 1 08; „Când a făcut Dumnezeu Pământul, Cerul era aproape de Pământ. Puteai să pili mâna pe el. Atunci Dumnezeu vrea să aibă pe oameni aproape de el... Cu timpullumea s-a înmulțit i s-a făcut rea para focului... Dumnezeu n-a mai putut răbda răutatea oamenilor... a ridicat cerul sus, sus de tot i l-a swrijinit pe trei stâlpi de argint” (Îndepărtarea cerului de pământ) 10. Nunta dintre Ceri Pământ este, dura Mircea Eliade, cea dintâi hierogamiello. Perechea divină Ceri Pământ este unul din leitmotivele mitologiei universale. Pământul, „fundament al tuturor manifestărilor”, are mai inth o stmetura cosmică, care a precedat structura lui telurica. Una din primele theofanii ale pământului a fost „maternitatea” lui. De aici, ideea că pruncii nu erau concepuți de tată, ci în pântecul matern printr-o atingere a femeii de un obiect san animal din mediul cosmic înconjurătorill. Părintele nu e, în acest caz, tatăl copiilor săi, decât într-un sellă social, nu în sellă biologic. Copiii i i încep existența prenatală în ape, în cristale, în pietăe, în arbori, că „suflete” de „copii stramo i”. Omul nu intervine în creație. El considera Pământul, pântecul matern din care s-au născut oamenii 112. Peruanii cred că descind din munți i pietre. și astăzi în Europa supraviețuie te credința că „pruncii viTI din halti, izvoare, arbori, că i-a adus barza”, sau că „viTI din pădure”. Asemenea copii Slot doar legitimați de tata. Ei aparțin în primul rând „locului”, microcosmosului înconjurător. Mama „i-a cules” doar i le-a desavi it forma umană. Pământul, în cele dintâi experiențe

religioase, este „tot locul” care înconjoară pe om. Pământul a fost perceput la început direct ca Mamă, Tenus Mater, dovada persistent a acestor vechi credințe despre Mama-Pamint la popoare neagrare sau sporadic agrare. După Nyberg (*Kind und Erde*) „religia pământului este cea mai veche religie umană”. Evoluția ulterioară a cultelor agrare a lărgit semnificația Mamei-Pamint. *Nmĭterea pruncului pe pământ* (humi positio) este un vechi obicei observat la foarte multe popoare, al cărui gens primar este matemitatea pământului. Numeroasele statui ale zeitelor n terii Slot inrati aște în genunchiate exact în poziția femeii care; n te pe pământ. și la romani, femeia n tea direct pe pământ, în fața vetrei sau a patului, pe paie. Locul pe care n tea femeia este un

Iloc ales, purificat rin molitfa, copilul născut într-o tufă cu spini ralcindu-se strigoi II. Chiar în cazul n terii pe drop, mamele aduceau ofilul așa a i-l de uneau i ga vatră de foc. s talpa cuptorului 4. Femela este sohdara mitlc cu Pământul div1111 Zat. Moder lui arhetipal al na terii este cosmogonia. Încă din antichitate era. răspândit obiceiul de a rune noul născut pe pământ, pentru că mama lui adevărată, Pământul, să-llegitimeze să-i asigure protecție

I divină. Sfântul Augustin (*De Civitate Dei*, IV, II) citează dura Vârf roo numele unei divinități latine Levana, care ridică copiii de pe r pământ (levat de terra). Copilul este ridicat de tată, la romani (de] terra tollere), ceea ce însemna recunoșterea lui 115. În vechea Chil na, copilul ce se na te este depus pe sol. Rostul depunerii pe pământ implica, dup3. Marcel Granet, ideea unei identități substituale între rasa i soll I o. Acel i ritual se îndeplinește, dura Dieterich, în

Abruzzi, la scandinavi, germani, pe i, japonezi. La azteci, copilul se rune de trei ori pe pământ i de trei ori se ridică de părinți. și la slăvi se observă acela i obicei de a rune noli născutul pe pământ. La noi, copilul se caza pe pământ „Să fie roditor i greu ca pământul” (Bacău, Muncelu, Glavaneti, chestionar, ancheta directă L. Berdan); „Ca să fie u or pe pământ” (Bacău, Moto era, Șendrenii Galați, Movileni – chestionar A. EM. B.); „Fiindcă i el este venit noli pe pământ” (Bacău, Târgu Trotu – chestionar). În *Tipologia folclorului* este menționat obiceiul ca „la botez, mo a pregăte te copilul i clod vine nul 11 rune jog în odaie. Nul 11 ia în brațe i lasa în locul lui o monedă „1 7. Niculita-Voronca în *Datinile...* consemnează acela i obicei: „În Moldova, când se începe saviirea botezului, mea a rune copilul jog i preotul de jog îl ia i-l da nan ului i apoi botează. și clod duce mama copilulla

biserica la a se săptămâni, preotul 11 rune jog, de unde 11 ia mama” 118. Imediat dura na tere, copilul se caza pe pământ, tot acum este ezat pe pământ înainte de a merge la botez i dura ce iese din biserică. Trei zile, dura na tere, femeia sill pe strat” (pe locul unde a născut), dimpreună cu copilu1119. Pământul este acea *genetrix* universală i hrănitore prill excelentă (M. Eliade), este mama primordială a vieții. Contactul cu ea înseamnă protecție i regenerare. Imediat dura n tere, când mo a da copilul mamei sale îi urează: „Nepoțica, poftim nepotul să fie cuminte, să aihă noroc în rodul *pământului i roua cerului*” (Boto ani, Paltini – chestionar A.F.M.B.). După n tere, „locul” copilului îl puneaintr-o oală de lut nolm i o îngropa la rădăcina unui măr dulce, dacă era rata, sau la rădăcina unui brad, dacă era băiat: „Fata să fie dulce ca un măr, jar băiatul să crească mare i fâumos ca un brad” (Suceava, Ri că, Budă); „Casa copilului și-ngropa undi-i locu curat, într-o grădiniți cu flori” (Mg. 639, I, 39, Ruginoasa, Dulce și, Neamț, 1988, înregistrează L. Berdan); „Buricu i casa copilului se îngropă la un loc curat, în grădină, refit, nu în loc spurcat” (Mg.640, 1, 45, Ruginoasa, Dulce și, Neamț, 1988, culege L. Berdan); „Buricu cu apă îl duci într-un loc curat. Se-ngroapa acolo cu casa copilului supt on rost di gard. Mo a „(Mg.650, I, 43, Vladiceni, Birgaoani, Neamț, 1989, înregistrează L. Berdan). La armeni, copilul se ia din Leagăn i se pune pe pământ, ca să capete puteri. Se ungea în frunte cu noroi cu scuipat, ca să nu se deoache. În Peloponez, îndată ce s-a născut copi Lul., mo a îi acoperă capul cu un val i îi pune pe frunte puțin noroi. La romani, se credea că pământul din urmă piciorului drept – când cântă cucul întâi – are o putere miraculoasă i se ungea cu el pe frunte120. În Ungaria, părinții cărora le mOT copiii pun pe noul născut pe pământ i în locul pe care a stat săpa ca de un de get i pământul scos îl aruncă pe o apă curgătoare pentru că copilul să trăiască 121. „Buricul, după ce-l taie mo a, se îngroapă în pământ, ca să nu-l mănânce vreun dobitoc, că atunci copilul se face vampir (duh necurat) „122. La romani se obi nuia, uneori, că femeia să nascajos, pe care a de cununie, obiect investit cu calități numinoase. Placenta era îngropată pe locul unde s-a născut copilul, după masă; în grajd, la o rădăcină de porn san flori, sub talpa casei, după cuptor. După Frazer, indigenii din Queensland cred că o parte din sufletul c9 pilului sallli? lui e te în placenta. Din această cauză, bunica ia plaenta i o îngroaga în nisip. Ea înseamnă locul prill câteva rămurele formând un cere 23 – cercul magic. A. Van Gennep

arata că la oraibfi din Arizona nașterea constituie un moment sacru pentru femeie Mama ei ia plaență i se duce să o îngroape, împreună cu covoru\ i nisipul însângerat, într-un spațiu consacrat, denumit „colina phtcentelor” 124. Mircea Eliade menționează i credința leagănu/ cHronic, cunoscut atât societăților primitive, cât i culturilor superiote. Copiii mici SUNT lăsați să doarmă san să se adăpostească în gr pl, în contact direct cu pământul. Pământul e protectorul copiilor, contactul cu el, cât SUNT mici, îi întărete. Copiii părăsiți SUNT lăsați pe pământ. Mama-Pamint le va purta de grijă. „Când îți mOT copiii, pe cel non născut aruncă-l în drum i cine l-o găsi să-l boteze”. Dr. Ch. Laugier în *Contribuțiuni la etnografia medicală a Olteniei (1915)* descrie un obicei din Oltenia, în care numele celui bolnav se scrie pe o cărămidă i se aruncă în rill. Mardvinii, clod vor să adopte un copil, îl caza într-o groapă din curte, unde se crede că are șalul Zeița protectoare Mama-Pamint125. Aceasta echivalează cu O DOna na tere, de aceea se caza copilul în sânul adevăratei sale mame, care este Pământul. La romani, că i la alte popoare, este întâlnit ritul trecerii *pe sub pământ clod* copilul e bolnav, fit cu valoare simbolică de regeneraâe i de DOna n tere: „Când e slab copilul, în socute, faci o groapă pe un climb i-l treci prill groapa, unde-i rămâne cama a i iese curat” (Suceava, Frătăuții Noi); „O vinit o bătrâni la mama, O meu, o găuri pl su’ pământ... și tree copilul cela noaptea la ora 12, i-l tree di cea parte – acolo aștepta bătrâna i zici că prill trecerea asta și faci copilu’ sănătos; era paralizat copilu’” (Glodu, Panaci, Suceava); „Făcea o groapi pl sub talpa cast i-l da tot cuiva afari, era o groapi cu doaui le în” (Pojorâta, Suceava); „I da pl sub pământ unei femei cu noroc la copchii și crească copchilli în norocu cilia” (Frumosu, Suceava); „Sapă într-o râpi o groapi cu clout guri i-l trece di trii ori pl sub pământ. Lasă hăinuța acolo i vine pl alt drum acasi decât cel pl cari s-o dus” (Fundu Moldovei-Suceava). Este, deci, O vindecare prill rena tere, O purificare i terapeutica prill țarina. Acest fit, trecerea copilului bolnav printr-o crăpătură de pământ, stânca găurită san scorbura unui cogac este menționat i de Mircea Eliade în *Morfologia religiilor* 26. Credință populară românească că pământul e sfânt se reflectă în interdicția rituală pentru femeia care a născut de a călca pe pământ pilla ce nu is-au meu, purificările rituale cuvenite: „Lăuza trece drept necurată timp de 40 de zile pilla se curată”. Injud. Prahova se zice: „Lăuza să nu calce desculța pe pământ ca pârle te pământul sub picioare; usucă iarbă pe care o calca de parcă

ar fi bătută Se bruma „127; „Lehuza nu are voie să iasă din casa a se săptămâni

«chendalia». Arde piatra pe unde calca ea „128; „Pi nodi calci lehuza cici are; îi pământu' di pți stâneni în jos” (Mg. 629, I, 3, Dofteana, Bacău, 1987, înregistrează L. Berdan); „Lehuza nu ari voi acelea opt zile să pLece nicăierea din cast, ardi pământu' pl sub dânsa, daci mergi pl pământ i di asta e trebui și stei supt umbra casii, chiar daci crapi di sati” (Mg. 635, I, 32, Todireni, Stanița, Neamț, 1988, înregistrează L. Berdan). La greci, lehuzele erau socotite necurate, nu aveau voie să se atingă de niciun lucru sfânt. Germanii cred că pe nude trece lehuza cade trăsnetul i grindina 129. Tocmai pentru că Pământul este considerat matrice universală, moartea este considerată întoarcerea la Mama. Mai ales în cazul copiilor morți, ace tia nu se incinerează (chiar la popoarele care au practicat din vechime acest Țiț), ci se îngroapă. În neolitic, întâlnim înmormântarea în poziție embrionară. Legile lui Manu prescriu pentru copiii mai mici de doi ani să nu se alda, ci să fie îngropați pentru a se reîntoarce în „sânul” Mamei țeluri ei a putea rena te mai târziu. Huronii din America de Nord îngroapă copiii sub drumuri, ca să se poată na te din non, furi induse în femeile care trec pe acolo. „Du-te la Mama, du-te la Pământ” i „Pe tine care e ți pământ, te-a ez în pământ” scrie în *Rig-Veda* 13°. La cumătrie „Când închina na îi paharulla cumătrie, mai toarnă i pe pământ, să bea i morții” 13 I.

— În biceillfile de punta, riturile legate de pământ Slut mai rutin n oase. În riturile premaritale, iliff-un descântec de dezlegat, este pomenit pământul: „Eu clqtin păru/ Păru clătină gardu'/ Pământu' clătină făcu lacilor/ Pe dracu' dracilor” 132. Romulus Vulcănescu

În *Mitologie romiin*; G pomene te de ritul cuplării mirilor fe pământ, ca să fie sanato i că pământul i căsătoria lor trainică 1 3. Urarea „casa de piatră” are în vedere aceea i trăinicie. Aratul a doua zi după punta de cafre miri reprezintă un Țiț de fecunditate¹³⁴. Mai menționăm ingenuncherea mirilor pe pământ la momentul nuniit iert *Gci ea*: de obicei în curt: „În fă! a părinților ezați pe scaune...

kJiturile de înmormântare, mea de la primele semne ale mortll muribundul este ezat pe pământ ca o ultimă închinare Pământului-Mamă. cel în agonie se a eză, că i copilul non nasent, pe vatră de lut, în apropierea vetrei de foc. Se credea că acolo nude se n te omul, acolo trebuie să i moară. „Ca să-l tragă pământu'” se crede la Ce e

și, Vaslui. I se pune sub cap jugul „pentru a-l lega de pământ” (Sârbi, Bacău, chestionar). În India, imediat după moarte, cadavrul este pus pe pământ, pentru că sufletul să găsească mai ușor drumul spre lacul morților. După un anumit timp are loc ceremoniile „unirii mortului cu populația lumii subpământene”. Se cântăc ază cântece de pînă, se dansează, un cortegiu matrimonial cu muzica merge pînă în apropierea satului din care este originar mortul și stramoșii acestuia. Vasul cu ce nu, dus de o femeie care face salturi de bucurie, este pus într-o mică groapă, deasupra căreia se pune o piatră 135. A ezarea agonicilor pe pământ, după Dieterich, se face pentru a reconstitui profilul arhaic al Zeiței-pământ, a Pământului a Toate Mamă. „Ceea ce numim *viață* și *moarte* sînt doar două momente diferite din destinul Mamei Pământ: viața înseamnă detașarea din pînătele telurice, moartea se reduce la o întoarcere «acasă»” 136. Teodor T. Burada citează obiceiul de a arunca de trei ori cu țarina peste cadavrele neîngropate 137. Aruncarea țarinei peste surile e semnalată și de A. Lambrior, zicându-se „Să-i fie țarina oailor!” 138. În sud-vestul Transilvaniei, în satul Clopoșina, a fost înregistrat obiceiul de a pune mortului în sicriu rutin noroi și nisip „să-i fie mortului calea netedă pe drumul pe care îl are de meu,” 139. La Moși, pomenile se dau de pe pământ: „prima pomană trebuie dată pînătelui plătării stăi” (Iorcani, la i, chestionar). Pomenile se dau să nu rumină mortul „cu țarna-n gură”.

Foc – element cosmic important, simbol solar, focul este în credințele populației socotit ființă divină. Ca orice element cu investitura sacră, el este ambivalent, este sfânt, este blestemat, este benefic, este malefic. Că și la vechii greci și romani, la romani, focul este considerat nu numai un fenomen fizic, ci și ființă divină. El este mijlocitorul între zei și oameni. La indieni este temutul Agni, la greci Hestia, la romani Vestal Ignis. Este privit ca element masculin, al cărui forță impune respect. Este unul din elementele cosmice primordiale. El trăiește în cer, dar el coboară în materie și se ascunde. Este un zeu tutelar, bun și rău. „El este unul din principiile explicației universale” 140. Elementele focului se întîlnesc peste tot. În multe privințe, focul este principiul vieții, un principiu activ, care a primit toată energia de la Creator, este principiu activ fundamental care rezumă toate acțiunile naturii 141. Sfânta Scriptură l-a desemnat prin cuvintele „et spiritus Dei ferebatur super aquas”. „Focul este o formă de trecere între materie și viață”. El se găsește

te în animal i în plante i se depozitează în mineral. Paracelsius spunea că focul este viața, iar ceea ce conține foc roam în sine germenul vieții. „Focul este primul fenomen prin care spiritul uman este reflectat dintre toate fenomenele, pentru omul preistoric „142. Focul este primul instrument al culturii sociale, s-ar spune că odată cu el a început rasa umană să iasă din barbarie, să se distingă de lumea animalelor i s-a trăiască propria viață 143. Originea focului fiind de natură cerească, el nu poate fi adus oamenilor pe pământ decât furat, de cele mai multe ori de o pasăre, ori de un om (Prometeu), ori de fiul unui zeu (Hefaios) 144. La romani, se crede că „Focul a căzut din trăsnet” (Sănduleni, Bacău); „Focul e trimis de Dumnezeu i prin el se va să i lumea” (N. Densușianu, *Chestionar*); „Focul e trimis de Dumnezeu, fumul-l răcuț uciga-l toacă” 145; „Focul pe lumea întâi Dumnezeu l-a răcuț ca să sfințească o biserică „146; „Focul e Domnul Cristos. Întâi i întâi Domnul Christos l-a răcuț” 147; „Focul e duhul lui Dumnezeu „148; „Focul e sfânt, e însuși Dumnezeu. Pe foc să nu-l blastămi, căci blastămi pe Dumnezeu. Focul, apa i vântul să nu-i blastămi că-s năzdravani „149; „Apa e femeie i focul Mrbat voinic, eu cruce, cel întâi pe lume „150; „Ara i focul

Șut sfinți; Țara foc: II Tara apa e păcat să stai în casă.] 5; „Focul e îngerul pământului, caciară el ar muri lumea. Focul este înger bineracator; să nu-l drăcuie nimeni, să nu scuie sau să facă murdărie în el” (N. Densușianu, *Chestionar*); „Cine se ruinează în yarra focului se pocete. Nu e bine a scuipa în foc i-a face ud deasupra lui fiindcă foc înseamnă înger. Femeile i fetele eyed că focul e un flăcău și nu trebuie să-i ridice poalele către el. Masa i focul Slut sfinte. Focul e rata lui Dumnezeu” (Dobreni, Neamț); „Focul e mare putere, e al doilea Dumnezeu, el ține cerul. Văzduhul pe care zboară pasărea e foc „152; „Focul e om! „153. La greci și la romani, primul

acrițiu, prima invocație, prima rugăciune se făcea întâi vetrei focului i apoi lui Zeus. Focul sacru era implorat pentru fericire, sănătate, belșug, înțelepciune. Omul vinovat nu se putea apropia de foc. Era o datorie sfântă a întreține focul aprins zăla i noaptea. Seara era acoperit cu ce nu a. Dimineața, prima grijă era de a aprinde focul. La 1 martie trebuia Stillă i apoi aprins repede un altul. Noul foc trebuia aprins lovindu-se dona bucăți de lemn sau concentrându-se razele soarelui cu un cristal asupra unui lemn. Acest foc era de natură divină i făcea obiectul unui adevărat cult. Era socotit un zeu protector,

bineracator, puternic i etefil, provident a familiei. La plecarea i la venirea acasă, se închinau lui. Ac est cult al focului era răspândit i în Orient. Religia lu'! Brahma păstra acest cult. Hindu îi au numit divinitatea focului Agni. De asemenea, cultul acestui foc sacru era în legătură cât cultu\ monilor, al stramoilor. Sub piatra vetrei dormea un mort sfânt. Cultul vetrei sacre este legal de Hestia (Vesta la romani), Zeița fecioara cei avea tronulin Cosmos. Apollo „soarele” se apropie în fiecare seară de ea, day nu o poate atinge pentru că se cufundă în ocean. Caracterul antropomorfic al vetrei apare în *Theogonia* lui Hesiod i în imnurile homerice. Există, de asemenea, O legătură între Hesriai Hermes, cel care aprinsese primul foc pe pământ în onoarea zeilor. Aprinderea focului saem în condiții rituale deosebite se întâlne te pretutindeni în Europa. La germani, se aprindea eu dmgi de lemn de doi frați gemelli. În apusul Scoției era aprins de 81 oameni căsătoriți. La slavii de răsărit, focul aprins prill frecarea a dona krone uscate se numea „foc viu”. La ru i, focul sfânt se obtiilea prill frecarea a dona bueați de lemn, jar când se meea acest foc în sat se stingeau to ațe focurile din Yarra. Cei ce-l aprindeau trebuiau să fie „curați”. Femeile nu aveau voie. Apoi era adus la fiecare casă i aprins în vaW „focul cel nou”. La sârbi, e aprins de un

Miat i o fată, între 11 – 14 ani, sân de un Mtrin i o bătrână (ambele categorii de vârstă, extreme, având condiția curățeniei, nevinovăției). În Bulgaria, cei ce faG acest foc se dezbraca de bailie îi scot to ațe obiectele de metal. Se nume te „foc Vill”, „foc tânăr”, foc divin”. Unealtă cu care e aprins acest foc e racuta din doi stlipi mici, din doi copaci gemelli i un fils, tot din ramuri gemene. Focul este tăcut de doi bărbați, flăcăi san căsătoriți, gemelli. În Basarabia, acest foc se aprinde de căire doi Mieti, unul Tara tala i altul tara mama. La romani, „focul viu” i1 aprindeau ciobanii prill frecarea a doua lemne. În Ardeal, trebuiau să fie doi veri „dulci” sau chiar frați buni. i la meglenoromâni focul se aprindea de doi frați. Scopul acestor focuri sacre era purificarea, înnoirea vieții. Datorim noului foc atât oamenii, cât i animalele capătă puteri de fecunditate de la soare, care este izvorul oricărei vieți. La romani, focul viti se păstrează cu mare grijă să nu se stingă tot anul; se crede că acea casă care are acest foc este păzită de rău. La Sfântul Gheorghe să

reau peste foc animalele i oamenii. La evrei, tinerii săreau printr-un cere agățat peste foc. La germani, băieți i fete sar peste foc i

aprind roți care se rostogolesc de la deal spre vale. La daci a existat cultul focului domestic i al vetrei sacre. Era interzisă distrugerea vetrei casnice chiar, după ce a fost dăruită casă. Săpăturile arheologice au dat la iveală vetre cu cap de berbec din lut ars, berbecul fiind simbolul sacrificiului adus divinităților familiei și sufletului strămoșilor¹⁵⁴. Petru Caraman vorbește chiar de o divinitate numită *Mă mutu' Pământului*, un dub al vetrei domestice¹⁵⁵.

S opul magic al focului este, adar, în majoritatea credințelor populare, purificarea. Numele focului este tabu, de pildă în Bucovina în județul Boto ani se zice: „Foc la tătari, la noi lumina”.

Cele trei mari rituri de trecere: na terea – căsătoria – moartea stltt toate în legătură cu cultul vetrei sacre. Spațiul vetrei era sinonfm cu casă, era socotit un simbol al statornicieii. Clod de zidea o casă nouă, în locul unde urma să fie vatră, se răcea o groapă mică ili pământ, unde se a eză o oală de lut nouă, plină cu apă de rill ¹⁵⁶.

Vatră i hornul vetrei erau socotite drum de acces pentru ființele s-6 pranaturale. Sub vatră sm i arpele casei, norocul casei. La Cirli gati-Vaslui, se crede că vatra focului reprezintă locul cel mai cu'r tăin casă. Focul, că obiect al unei interdicții generale de a fi profanat, apare cu această valorizare i în obiceiurile de n tere: „Fem eile însărcinate nu trebuie să treacă peste foc, pentru că acel copil și nu fie afemeiat” (Boto ani, Sulița, Drac ani – chestionar). Ac asta credința este în legătură cu funcția sexuală a focului „trasaiura de unire dintre toate simbolurile „¹⁵⁷. La francezi, însă, „Fem eile gravide treceau peste foc pentru a avea o n tere oară „¹⁵⁸.

La romani „M-am îngreunata să nu dea cărbuni, aprin i cui va că face copilul bube pe trup” (Stâncă, la i); „Dacă femeia însărcinată va vedea foc mare, să nu fsuie mina la față, nici să se mire, căci copilul va avea pete.ro în 1 9; „Când nu ți se aprinde focul în saba, e sellin că a născut o femeie prill sat” (Vâlcea); „Când e femeia îngreUDall, să nu ia foc din sat, că are să se murdărească moartă” (Țepu, Tecuci) ¹⁶⁰; „Dacă vede un foc mare, să nu puie mâna pe față, nici să se mire, căci noul născut va avea pete.ro îi mai ales acolo unde a pus întâi mina. Să nu calce pe foc, căci face copilul cu un fel de foc numit «foc viu»”; „Dacă are pata.ro le capilli, se ia o mână de mort, să dea la frunte i să zică «pata să rămâie pe mort» i rata dispare” (Suceava, Vatră Moldoviței, chestionar); „Dacă vede un foc i nuaduci aminti, jest capilli cu peți pl locu pl cari ai pus mâna” (Boto ani, Copălău – chestionar); „Să nu

treacă peste foc. Dacă trece, copilul va fi în viața lui curvar” (Boto ani, Sulița, chestionar AF. M.B.); „F femeia însărcinată să nu știfle în foc, căci copilul va avea limba legată „161. În India, femeia însărcinată i i arde fiecare mi-na în două locuri 162. Îndată ce se naște copilul, la romani, era ținut rutin deasupra focului: „Îl ții deasupra focului și și-ntareasca oasili” (Mg. 628, I, 32, Cucuiati, Doftana, Bacău, 1987, înregistrează L. Berdan); „Capili și tina deasupra focului, îl ține oleaci în brați” (Mg. 650, I, 43, Vladiceni, Birgaoani, Neamț, înregistrează L. Berdan). În Vâlcea se crede că, îndată ce se naște copilul, să fie scăldat cu apă neînchepută, pusă într-o oală de lut nouă i busuioc, deasupra focului de pe vatră... ca să fie sănătos i curat că focul” 1. Noul născut era închinat focului i purificat prill introducerea lui de trei ori în gura cuptorului. Tatăl ridică copilul de pe vatră, gestul său însemnând recunoașterea paternității i transmiterea forței genetice i magice asupra noului născut 164. În Moldova, copilul născut era dus de mama i atins de vatră, să fie sănătos i puternic. În Transilvania, mama a atinge copilul de vatră zicând: „Să fii bun, să taci ca cuptorul, că vatră „165. Era o recunoaștere a lui că născut membru al familiei înaintea altar ceremonialuri cu implicații sociale, întrucât vatră este simbol domestic i etnic. La romani, imediat după naștere: te: e, moru: înconjurat de trei fii cu, copilul vatră, oferind un prim rit de purificare 66. La greci, la crucea, la aptea, la opta zi, femeile care au ajutat la naștere i i curătau mâinile Le, iar copilul era purtat în jurul vetrei căpătându-i cu această ocazie numele i un clar Ceremonia aceasta se ducea „amfidronie „167; „După ce mama lehuza trece peste un mângal cu foc i zice: Triad piști foc și nu mi arsu. După ce înserează, nu e bine De să între bărbat sau femeie în camera lehuzei, iar clară intra l-am veste, i se pune dinainte o cărămidă cu tămâie aprinsă, ca să treacă peste dânsa „168. În Siberia, „femeia după naștere: tere, sau dura «soroc», trebuie să treacă peste vâlvătaia unui for, ca să se purifice „169. La vechii evrei, focul era simbolul curățeniei depline. La norvegieni i scoțieni, în prima apă în care a fost scăldat copilul născut se pun cărbuni aprinși i în vatră. În Walonia, apa primei scalde a copilului se aruncă în for, ca să se evite farmecele. La romani există, însă, interdicția: „Scăldătoarea noului născut să nu se arunce pe foc” (Transilvania) 170. În Târnava, ara Oltului, se pune în scaldă i un cărbune ca să nu se deoache e pilu 171. Mai drastică este interdicția de a da foc din răsărit ai e? pil mic: „Să nu dai foc din răsărit când a: i copil mic, căci plânge copilul. Dacă e neapărat nevoie, rope o

zdreanță de la cel ce cere i arunc-o pe foc sau aruncă îndărăt peste prag un cărbune” 172; „Când at copil mic să nu dai foc din rasă că tipa copilul” (Vâlcea) 173;

„Ind se ia cărbuni de la o rasă cu copii mici, apoi se dă un cărbune înapoi peste prag, ca somnul să raptie la copii” (Bucovina) 174. A’pa pentru baia noului născut nu se luă noaptea. „Dacă lua noapte, atunci aruncă în foc cu degetele de treiori, că focul e curat, sfinte te apă, că cum sfinte te preoții” 175. „Din odaia lehuzei, după asfințitul soarelui nu se senate niciO lumânare aprinsă, nici cărbuni aprin i, pentru că mama sa nu-i piardă laptele „176; „Să pili dtiva cărbuni în apă care o aduci pentru scalda, dura asfințitul soarelui i nu-i e nimic” 177. La chinezi, în a treia zi dura na tere, se fixează pe un a camerei unde sill lehuza cu copilul un sul indidind interdicția de a, întră.1 că e se rune păr de p sica, dine carbu e, ca să-l facă spiritual l mteligent 78. La bulgan, focul se tIDE aprins pilla la botez. La romani, la nașterea unui copil se aprindea o lu’ Dare. Albanezii țin focul aprins dura na tere a se săptămâni. În Suedia este obiceiul să se țină focul neîntrerupt de la na terea unui copil pilla la botezul lui, altfel se crede că-l schimba pe copil gnomii (duhurile rele) 179. La romani, mai e? te credința că lehuza nu are voie să stea în fața focului: „Nu ari voi și s-apropii di for, că copchilu ciala și nu aibi patima focului i nici luminarea ceea canl botează nu ai voi și ți duci cu ea spri foc și-l aprinzi, copchilu ciala va avea patima focului” (Mg. 628, I, 30, Cucuiati, Dofteana, Balall, 1987, înregistrează Lucia Berdan); „Lehuza nu ari voi și dea în fața focului. Îi păcat. Numai dura ce face molitfă” (Mg. 639, I, 9, Ruginoasa, Dulce și, Neamț, 1988, înregistrează L. Berdan); „Dad lehuza s-apropii di for, faci capilli focu or pl el, a a peți roși” (Mg. 656, I, 8, Birjoveni, Secuieni, Neamț, 1989, înregistrează L. Berdan); „i clară scuipi în foc face bube numite «focu or». Atunci să iei un cărbune, să-l pisezi i să-l amesteci cu smântâna dulce i s-a te ungi că trece” 180; „Se crede că dacă copiii se joacă cu focul apoi far bube la gură” (Bucovina) 181; „Copiii mici să nu umble seara cu cărbuni aprin i în milia, căci se pia în pat. Această credință o au romanii de pe ambele maluri ale Dunării” 182; „Copiii care au ochi verzi să ia un moser, să se uite prill el pe co i apoi să știfle în for, când este nor, că sill ploaia” (Catane, Dolj) 183. Focul ca purificator este întâlnit cu această valorizare i în momentul ceremonial: botezul. În Mihalcea, Camena, când se duc cu copilulla botez, un foc i toporul sub prag, ca să fie copilul vrednic că

toporul" 1 4; „În Camena, când pomesc cu copilulla botez, pun foc sub prag i apoi tree, ca să fie copilul vrednic, sanat05 că foc) 11 „185; „În Cuciurul Mare i alte sate de lângă Cemauti e obiceiul de a arunca foc sub prag când merg cu copilulla botez „186. Acest obicei este întâlnit i în riturile de construcție: „La ucraineni, la mutarea într-o casă nouă, capul familiei rune cărbuni aprin i într-o oala, trece cu ei pe la fiecare colț al casei, de-a lungul pereților, O a caza lângă saba i aprinde cu acest foc lemnele din saba. Numai dura această poate să-i aducă avul în rasa nouă" 1 87.

La bulgari, contra deoehiului la copii se destinta turnându-se apă dintr-o oală deasupra eareia se face cruce eu un earbune aprins ținut în foarfece188. La romani, când copilul plânge mereu, iese în amurgul serii bătrâna i cauta prill toți munții i unde vede un foc, se întoarce, ia trei tăciuni aprin i din camin, iese în curte i zice: „Până acum plânsul era pe eutare, jar de aici încolo să se duca pe focul acela din munte" de trei ori i arunca, pe rând, cei trei earbuni189. Pentru plânsori la copil este destinteeul numit „stingerea earbunilor": „u ști g po, citurile / îs, ageta! urile /, Stân? tot, strștile /

Toate dlOehenle / 1 toate caseame / Stlng totl oehn cel ral „19. Pentru copiii „chieați în boli": „Copilu' eari-i chieat în boali și le și duci eu dinsu la o raseruei di drum i le rufi di-a lui și dud eu dinsu la raserueea drumului – acolo faci olead di foc, stingi earbunii ciia eu apt i apa ceea cari s-o Stillă cărbunii îl spall pl copchil i hainutili celiai Îi last acoin ea și vii cineva și Îi iei, și Îi găseasd, i și dud ran de la dinsu la aeiala eari II-a Ilia" (Mg. 683, I, 43, Bahna, Neamț, 1989, culege Lucia Berdan). Pentru speriat „se descânta cu mătura, O aprinzi în vreo 2 – 3 earbuni i-l destinti eu ea" (Mg. 683, I, 45, Bahna, Neamț, culege Lucia Berdan). Focul purificator i protector este folosit în destintece pentru că „Focul e mai mare decât orice, el alde totul i întoarnă răni pe capul celui ce ți-a dat „191. Adesea la na tere grea se stingea frigarea: „Când na tea grell, mea a îi stinge frigarea – un fief tutors, eu minili la spati-l face – al rune în foc acolo. Pune în foc frigarea, un ius di letci – un cui de la grapii Spline: Cum și stingi foeti di api / A a și stingi frigările / Durerile / Săgetaturilil Pociturile" i-i calde o gun di api" (Mg. 650, O, 42, Vladiceni, Birgaoani, Neamț, 1989, înregistrează L. Berdan); „Când întârea mama copilului ia o utica, O despica în jumătate, rune în coaja ei trei cărbuni aprin i, pe care îi stinge cu laptele ei, lipe te jumătățile i o păstrează pillă na te alt copil, apoi a treia zi dura n tere rune utica pe

foc, pentru ea să-i vie laptele din abundență” 192.

L În obiceiurile de nuntă, focul apare din non în ipostaza de J2 Illi:

cator i N.pteet. Frazer în *Creangă de aur* ei teaza „practică obinuita ea îndrăgostiții să sară peste focuri ținându-se de mână, despre care crede că are originea în credința ea astfel căsătoria lor va fi binecuvântată eu copii „193. D.A. Vasiliu, în *Focul viu*, ne semnalează ea „În unele paâti, tinerii să-l pentru ea să se căsătorească dt mai curând” 194, iar Gh. F. Cău ianu în *Superstițiile (1914)* ei teaza la rușii albi obiceiul că mirele și mireasa trebuiau să treacă peste o grădă de earbuni aprinși 195 N. Densu ianu în *Chestionar* consemnează din Muntenia obiceiul că luni dura nunta „să se facă un foc peste care să-l copiii. Se face luni dura nunta când se aduce rachiul de la soerul mic (tatăl fetei) (Buzău). De multe ori, mărâi i i iau iertăciunea în rața vetrei ceea ce echivala eu o purificare (sufletease) i un jurământ sacru. Mai numeroase slot, însă, praetieile magice premaritale de dragoste i de ursită, în care focul este invocat pentru a aduce ursitul. La gura cuptorului, se destina de dragoste, marți seara eu trei surcele de alun învelind focul: „Foc, focuorul meu/ Eu te-oi invali/ Tu nu te invali/ Eu vâin dormi/ Tu nu dormi/ Eu vâin somna/ Tu nu somna/ Eu vâin visa/ Tu nu visa/ Să te faci latif, balaur/ Cu solzii de am/ Să te duci la ursitorul meu/ Să-l împungi/ Să-l străpungi” (Botoani) 196; „Foc, foc ru meu/ leu ți-nvalse pl dona paâti/ Tu și ți disvale ți pl noa paâti/ Și ți duci din vâd în vâd/ Pân-la casa ursitorului meu/ Și-l aduci/ Cu coada și-l flesne ți/ Cu ghieiu și-l pocne ți/ La mini să-l

pome ti” (Tutova) 19; „Foc, focu, hâțâni sohal Saba hâțâni casal Casa hâțâni pământu’/ Pomintu hâțâni ursitoriu Marii/ Di la oameni buni îndemnat/ Di la Dumnezeu lăsat” (Pogana, Vaslui – chestionar); „Foc, focuorul meu/ Eu te învelese/ Tu să te dezvele ți/ i dura ursitorul men să porne ți/ i s-a te faci un șarpe latif, balaur/ Cu solzii de aur/ i s-a te duci să mi-l aduci” (Buhălnita, Ceplenița, la i, culege Lucia Berdan – caiet, ancheta directă).

În obiceiurile de nuntă întâlnim i praetiei magice divinatorii în legătură cu focul: la prima intrare a miresei în casa mirelui, dădă se uită în vatră, va avea copii frumoși. Această practică este în legătură eu semnificația sexuală a focului ea principiu masculin. Modelul arhetipal este căsătoria dintre Foc și Pământ. Influența stimulatorie i fertilizatoare a focurilor ceremoniale este în legătură și cu

asatoria. În unele locuri, spune Frazer, s-a păstrat credința că focurile ceremoniale trebuie să fie aprinse de persoană care s-a căsătorit ultima 198.

Cultul focului sacru a fost, la origini, în strânsă legătură cu cultul funerar. De aceea, în obiceiurile funerare, focul sacru, purificator i regenerator are valențe deosebite: În riturile inițiatice ale morții i reînvierii, *focul* se asociază cu principiul san antagonic, *pa'd 99 d, Apa i focu's*; mt snti; țara fo' i tara apa e păcat să stai la casă" o. La romanl, în regmmle colomzate cadavrele se ardeau. Focul era Stillă cu apă san vin. Era obiceiul ca cei ce asistau la înmormântare să sară peste foc ca să scape de prigoană sufletului celui mort. Acel i obicei s-a păstrat la romani însă în datina moilor.

În Joia Mare se face un foc mare în bătătura pentru morți. Împrejurul focului se pun scaune, flori i oale cu apă. Vin sufletele morților însetate i beau din ulcele. Gospodină se scoală de dimineață i varsă în jurul focului apa neîncepută, Illata înainte de a răsări soare Le. Din apă Illata all Hll toarnă la flotilla zicând „să fie de sufletul lui cutare”. În Banat, la Mo îi de Joi Mari, femeile se duc la mormânt, san acasă, chiar, aprind focuri numite *focurile, lumfnfciche* san *lumfnare*, pentru tot mo câte o lumină. Se dau colaci de pomanil, Simbicioare, copiilor u colacul se dă i o lumină (lumânare) împreună cu o ulcică cu apă. Luminicichile se fac numai cu surcele de alun sân de boz uscat, care se frâng, nu se taie²⁰¹. La Mo îi de Paresemi (9 martie), în comună Zănoaga, Țara Românească, copiii joacă în jurul focului un brado (mucenic) în formă de om, cu gura, cu urechi, cu lias, ochi, numit *Uitată*, apoi i-l ling cu miere i îl mănâncă²⁰². În zona Lap, la Mo îi de peste an, copiii aprind focuri în mijlocul cimitirului din vreascuri rezultate din curățirea pomi or. Iau jăratec, îl caza pe o piatră, apoi, suflând peste el, impu că lovind jăratecul cu altă piatră. Focul are menirea de a încălzi pe cei dispăruti²⁰³. Un obicei asemănător întâlnim i la vechii ru i. Clod omul trăgea să moară, se a eză jos, în apropierea vetrei. Aici, la valla sacră a familiei, se petreceau principalele momente din viața omului, mare ațe de cele trei mari, rituri de trecere. Ungă vatră de foc se punea timp de 40 de zile un cojoc, un suman sau traista de merinde de câmp, pentru că sufletul lui să-i găsească sal lângă ai sai²⁰⁴. În unele sate din Moldova, sufletul decedatului este petrecut pilla la u a cu o lumânare aprinsă (Hirja, Bacăui Ciohoreni, la i), apoi se merge de trei ori în jurul casei,

trasându-se un cere mă, j5 ic de purificare. La u a se sunil de tre' \ ori în urma sufletului 5. Focul vetrei însemna i purificarea sufletelor. Sub vatră dormea un mort sfânt, iar focul reprezenta sufletul lui întotdeauna de veghe. În India, după spălătul ritual, mortul e pus pe rug Hilde se mai pune orez, Huiette; în gura i se pune o bucată de pâine de oreZ i monezi de argint pentru călătoria sufletului; femeile aprind focul, arzând i bran carda pentru a împiedica reîntoarcerea mortului206.

Moartea în flăcări este considerată o moarte cosmică. Importanta focului în cultul funerar la romani este evidentă i în jocurile de priveghi207, care se fac în cele trei zile cât se priveghează mortul. Ele aveau scopuri inițiatice, purificatoare. Se jucau sub supravegherea bătrânilor, care îndeplineau rolul stramoilor (prin mă tile rituale de mQŞ i baba). În Moldova, la priveghi se juca *Cărbunele*: tinerii se adună în cere ținându-se de umeri în jurul unei ațe cu ac, fixată în tavan. În vârful acului este înfiptă o bucată de jăratec. Toți sunil străduindu-se să împingă jarul către altul din cere, spre a-i frige rata. Jocul se mai nume te „Sufică și nu te frigi!”. El a fost semnalat că joc de societate i în practică altor popoare, de pe alte continente. *Leuca* – este un joc de priveghi care se joacă în curte în jurul unui foc aprins. Participantii, în se țin de talie, primul i ultimul fiind cei mai voinici. Un altul cu o nuiia în milia întreabă: „Ce-i aicea?”; „Leuca”; „Da dincoace?”; „Leuca-ntoarce!”. șirul se fere te de nuiua cu care e îndreptat's refoc, tinerii sărind peste foc. Se legau until de altul cu o funie2 8. Și în județul Bacău se joacă *Leuca-ntoarsă* (Stani e ții Balote ți – ancheta dâre era Lucia Berdan, 1992): „Fac un foc în curți, mari i și prind 10 – 12 tineri impregiuru focului i cin îi i6 la-nvirtit, cin faci roata-napoi, cel di dinapoi Villi piști foc. Cadi-n foc. Amu nu și mai fac”. *Leuca* se joadi i la Tavaciare ți-Dealul Morii, Bacău (ancheta directă L. Berdan în 1992). O variantă interesantă a acestui joc, poate mai veche, este *Jubetu*, întâlnită în cele două comune menționate anterior: „și faci un foc mari în ogradă, i și pun 5 – 6 băieți sau fete la un loc acolo i după aceea s-apuci i-i învârte ți-mpregiur i zic: «Jubetu nazaretul Mi-i drag ca sufletu». Clod zicia l-o i pocnit cu'ni că După ei l-o levit, schimbi altu', piaciala 11 dă di-o părți. Zici di vreo 3 – 4 ori impregiur” (Tavadare și, Dealul Morii, Bacău, 1992, culege Lucia Berdan). O altă informatoare completează informația: „Când zice «leoaca» îi i pocne. Unu cu ni că state deoparte i zice «leoaca!» i-l pocne pl cel de la coadi” (aceea i

localitate). Tot în jurul focului din ograda celui decedat se juca *bâza*. Acest joc 11 jucau copiii, băieții se brâncesc peste foc” (aceea i localitate). La fel se juca i la Pattin, Vrancea i la Țepu, Galați. *șubetul* se juca i la Bacău, Vultureni, Godine ti (ancheta directă L. Berdan). La Balote și, Stani e și, jocul *Jubetu* are o dezvoltare deosebită: „Se prind mai mulți, 7 – 8 – 10 tineri i unu mascat, zici d Villi locomotivă. Cei din în zic: «șubetu, nazaretul că mi-i drag ca sufletul». \$-apoi iricep a spuni: «Ci-o vinit la noi asaril 12 cocostârcil Nalți, pleto îl șto răcuț ciubarii pl baWI Ci, pl virtu patului l Cuibaru, codobaturil în vârfu papuriil Cuibaru, codobaturil Are 12 puil Pui frumo i, cHipo îl că masa di arato îl Puii lainici, blainicil că masa di cotoblainici». Clod uieri locomotiva plead i îi cu gurlli cu apă pufne se, cum plead locomotiva i cia cu apt pl camilli. Apoi zic:, «O vinit asari la noil 12 oaspiti proaspitil Cu 12 cail și n-o avut undi lega caiil l-o legat di coadi, di coadil Di cui Îi scării» i jar plead i iari mai spuni o ta nii” (înregistrare, ancheta directă Lucia Berdan, 1992). La Hele teni, I i, se juca *Paiu* aprins care se cia din mână în mână. cel în mina căruia se stinge prime te o pedeapsă. și la Lunca Rate, Scânteia, I i, se juca cu *paiu aprins* – cella care se stingea paiul, era bătut cu tușcă (un tergar împletit în două i înnodat). Din zona Văii Gurghiului, Dumitru Pop culege jocul *Bâza209*, descris i în anchetele noastre din Moldova.

Aer – cel de al patrulea element cosmic primordial este, că i focul, un el! ment mascu! în i activ, spre deosebire de apă i pământ, elemente pasive i feminine²¹⁰. Este, prill excelent [t, un simbol al spiritualității: „Dumnezeu cid s-a născut din aer „2 ll. Aerul este calea de comunicare dintre ei iint. Este asociat în mod simbolic cu vântul, cu suflarea. El este reprezentat, deci, în riturile de trecere, în ipostazele sale mobile. La egipteni Shu este divinitatea atmosferei. În vechea Judie i în vechea China, aerul respirației era socotit un element necesar vieții, însă numai accesoriu²¹²

Aerul devine important dear în formele sale mobile (vânt, furtuna, crivat). Cu aerul e confundat la greci eterul (Aither, Aether), un element imponderabil i mai subtil ca focul, un fel de *suflet universal*. și la romani se credea la fel. Ovidiu în *Metamorfoze* spline:

„Pe deasupra tărâmului vânturilor e răspândit eterul, elementul fluid i l-am greutate, căruia niciun amestec pământesc nu-i întinează puritatea”. În *Cartea tainelor lui Enoh*, se spline: „Înălțându-mă mai sus am văzut vilzduhul, jar mai sus am văzut eterul”.

În credințele noastre populare, de obicei sufletul e considerat că un aer: „Suflitu-i ca un aer. La copchii ai tia-s Ușor. El îi înger pl cea lume, și faci pasarid, fluturi, albini” (Mg. 644, I, 24, Ruginoasa, Dulce și, Neamț, culege L. Berdan, 1988). Se acorcia mare important [t în obiceiurile de n tere suflatului fie peste copil, fie că interdicție rituală: „Femeia însărcinată să nu știfle în cuptorul de pâine căci va face copilul cu limba prinsă. La Ră mari se crede că dacă face aceasta, copilul ce se vanate, va avea pecingine „213;

„Femeia însărcinată să nu știfle în cuptorul cu pâine că face copilul cu limba prinsă”.214 „Femeia însărcinată să nu știfle peste focul cuptorului de pita că face copilul cu două suflete „215; „Ca să nască

Ușor, femeia să știfle prill mosor i să zică: «Cum iese aerul Ușor, a să nasc» „(I i, șipote – chestionar); „Se pune a să știfle într-o sticlă” (I i, Erbiceni, Birle ți – chestionar); „Suflă în sticlă” (I i.

Bivolari – chestionar). După prima scâlcitoare pe care o face noului născut, mo a sufla este apa cruci i apoi scuiă într-însa, spre a departaduhurile rete 16: „După prima baie se sufla asupra copilului să nu se ia ceva din apă, se sufla în cruci de dona ori”. Suflatul în cruci e un rât de apărare cu semnificație simbolică217. „Când se botează un copil, dura Lepădări, naul i cei de față trebuie să sufle i s-a scuipe, ca să izgonească Diavolul „218; „La botez, când cete te preotul Lepădările, cumătrul sufla peste copil i stupete, se leapădă de Necuratul, îl stupe te „219; „Când îl aduci de la botez, suflă piști el și duci ran de la el” (Mg. 650, I, 10, Talpă, Birgaoani.

Neamț, 1989, culege L. Berdan); „Când vine de la botez n-a sum ca și nu și prindi boala de el” (Mg. 650, I, 43, Vladiceni, Birgaoani.

Neamț, 1989, culege L. Berdan); „Copilul se sufla cu busuioc piști tat ca și nu și opărească în timpul cât îi el în viață” (Mg. 649, I, 10.

Vulp e și, Sagna, Neamț, 1988, culege L. Berdan); „Când se culca copilul în leagăn, se sufla asupra lui, se face cruce pentru a-l feri de duhuri necurate” no.

și în obiceiurile de înmormântare, în județele Moldovei se obi nuie te să se sufle de trei ori în urma mortului, dura ce se sco ale din casă, cu acela i scâr, de a alunga duhurile necurate, care ar putea primejdii pe cei ram i în viață.

Multitudinea credințelor populare discutate, pe care se sprijină riturile de tree ere, fie-au dat posibilitatea să urmărim detaliat

importanța celor patru elemente cosmice primordiale în obiceiurile vieții familiale i în existența umană, de la cele mai vechi credințe, atestate în civilizațiile străvechi, i pilla în zilele noastre, când acestea sunt percepute clar ca forme de conduită socială.

4 *Idem.*

5 lucr. cât., p. 139 – 140.

6 Gaston Bachelard, *Apa și visele*, Univers, 1995, p. 93.

7 Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Bucure și, Humanitas, 1994, p. 187.8 Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1970, p. 165.

9 Elena Niculita-Voronca, *Datinile...* p. 881.

10 Artur Gorovei, *Credinți și superstiții ale poporului român*, 1916, p. 22.11 I. Aurel Candrea, *Fo leloru I medical roman comparat*, Bucure și, Casa școlilor, 1944, p. 241.

12 ștefania Cristescu-Golopentia, *Un sat din Țară Oltului (Fagaraș)*, 1944, p.44.

13 Marcel Olinescu, *Mitologie rOmanellăla*, Casa școlilor, 1944.

14 S. Fl. Marian, *Nașterea la romani*, Gobl, 1892, p. 21.

15 Elena Nicilli\It-Voronca, *Datinile...* p. 881.

16 *Idem.*

17 *Idem.*

18.

Candrea, *Folclorul...* p. 43.

19 lucr. cu., p. 148.

20 A. Gorovei, *Credinți...* p. 195.

2 llucr. cu., p. 275.

„22 Teodor T. Burada, *Obiceiurile la nașterea copiilor popontlui roman din*

Macedonia, în „Convorbiri literare”, XXVI, 182, nr. 1, p. 39 – 50.

23 Dumitru Cosmulei, *Datini, credințe și superstiții arOmânești*, 1909.

24 A. Gorovei, *Credinți...* p. 219.

25 lucr. cât., p. 220.

26 lucr. cât., p. 221.

27 Niculi\It-Voronca, *Datinile...* p. 881.

28 Candrea, *Folclorul...* p. 288.

29 Dumitru Cosmulei, *Datini...* p. 909.

30 Elena Niculita-Voronca, *Studii în folclor*, II, 1912, p. 72.

31 cf. Gabriel Manolescu, *Vechi obiceiuri la nașterea în Banai*, în vol. *Folclor literar*, III, Timi oară, 1972, p. 91 – 103.

32 A. Gorovei, *Credinți...* p. 161.

33 St. Cristescu-Golopentia, *Draguș...* p. 47.

Note

I Elena Niculita-Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, vall, Cernăuți, Tip. I. Wiegler, 1903, p. 2; Elena Niculita-Voronca, *Datinile și credințele poporului român, adunate și așezate în ordine mitologică*, vall, ediție îngrijită de Victor Dumea, studiu introductiv de Lucia Berdan, I i, Polirom, 1998.

2 *Legendele Cosmosului*. Ediție critică i studiu introductiv de Tony Brill.

Ed. „Grai i suflet – Cultura Nationa Hi”, Bucure și, 1994, p. 6.

3 Mircea Eliade, *Moifologia religiilor*, Bucure și, 1993, p. 125.

34 Ion Chelcea, *Obieeiuri în legătură eu viața omului în Patoș. și Barlovenii*

Vechi, Caraș, în „Revistă de folclor”, Dr. 3/1958, III, p. 55 – 81.

35 Gorovei, *Credinți...* p. 297.

36 St. Cristescu-Golopentia, *Draguș...* p. 50.

37 Gorovei, *Credinți...* p. 299.

38 St. Cristescu-Golopentia, *Draguș* p. 48.

39 cf. Valei Pa că, *Tradi (ia mea ei de e o arga din Roiu' Mare*, judo Maramure, în *Tradiții maramure era*, II, p. 60 – 68.

40 Marian, *Nașterea...* p. 574.

41 Ion Chelcea, *Obieeiuri în legătura eu viața omului în Potaș și Borlovenii Vechi. Carăș*, în „Revistă de folclor”, Dr. 3/1958, III, p. 55 – 89.

42 Gh. F. Ciau ianu, *Superstițiile poporului român în asemănare eu ale altar popoare vechi și nouă*, 1914, p. 380.

43 luer. cât., p. 381.

44 Gorovei, *Credinți...* p. 162.

45 Golopentia, *Draguș...* p. 48.

46 Gorovei, *Credinți...* p. 226.

47 Gorovei, *Credincioo.*, p. 142.

48 P că, *Tradiția...* p. 60 – 68.

49 Voronca, *Studii*, IT... p. 70.

50 Voronca, *Datinileoo.*, p. 1092.

51 Teodor T. Burada, *Obiceiurile...* p. 47 – 48.

52 Arnold Van Gennep, *Rilurile de treeere*. Traducere de Lucia Berdani Nora Vasilescu, Postfața de Lucia Berda, Iași, Polirom, 1996, p. 5]; 59.

53 Victor Kernbach, *Universul mitic al românilor*, Ed. dăruiește, 1994, p.

231.

54 cf. Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, Humanitas, 1994, p. 190.

55 *Idem*.

56 P. Saint Yves, *Folklore des calix*, apud G. Bachelard, *Apa și visele*, Univers, 1995, p. 161.

57 Marian, *Nașterea...* p. 186.

58 Dumitru Pop, *Folclor din zona Codrului*, p. 34.

59 Gorovei, *Credincioșii*, p. 297.

60 Căușanu, *Supersăbiile...* p. 386.

61 cf. Mircea Eliade, *Săruș și profanul*, București, Humanitas, 1992, p. 122.

62 Gorovei, *Credințe...* p. 26.

63 Candrea, *Folclorul...* p. 84.

64 *Idem*.

65 *Ibidem*.

66 tefania Cristescu Golopentia, *Draguș...* p. 53.67 Candrea, *Folclorul...* p. 16 – 17.

68 Gorovei, *Credințe...* p. 298.

69 lucr. ei t., p. 305.70 lucr. cât., p. 329.71/uer. ei t., p. 323.

72 Niculita-Voronca, *Datinile...*, p. 1206.

73 Candrea, *Folclorul...* p. 95.

74 Candrea, *Credințe...* p. 299.

75 lucrarea citată, p. 324 – 325.

76 Dim. P. Lupa cu, *Medicina babelor*, 1890, p. 46.

77 Artur Gorovei, *Credincioșii*, p. 89.

78 Artur Gorovei, *Datinile noastre la nuntă*, p. 90.

79 Ion Crucea, *Ceremonialul morții în comuna Mozaeni-Argeș*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, XII-XVI, 1991 – 1993, p. 239.

80 Golopentia, *Draguș...* p. 105.

81 Arnold Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, tome premier, Paris, 1946.

82 Amalia Pavelescu, *Din folclorul Mărginimii Sibiului. Poezia ceremonialului de nuntă*, în vol. *Studii și comunicari. Etnologie*, tom VII, 1993, Sibiu, seâic nouă, p. 131.

83 I. Cruceana, *Ceremonialul...* p. 242.

84 Gorovei, *Datinile...* p. 242.

85 Ion Chelcea, *Obieeiuri...* p. 55 – 81.

86 Gennep, *Rilurile...* p. 121.

87 A. Pavelescu, *Poezia ceremonialului de nuntă...* p. 132.

88 *Idem.*

89 *Ibidem.*

90 Ion Chelcea, *Obieeiuri...*

91 Pamfil Biltiu, *Moșâi de peste an în zona Lapuș (I)*, în „*Revistă de etnografie i folclor*”, tom 31, nr. 2/1986, p. 162.

92 Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, I, p.

107.93 Gaston Bachelard, *Apa și visele*, Univers, 1995, p. 84.

94 *Idem.*

95

1.93

uer. cât., p...

96 vezi *Legendele cosmosului*, p. 39.

97 *lucr. ei t., p.* 39 – 40.

98 Maria Bocl; e, *Vatră de foc în praetid/e rituale ale vieții de familie în satul romanese din Transilvania*, în vol. *Studii și comunicari de etnologie*, Sibiu, VII, 1994, p. 167.

99 Pamfil Biltiu, *Contribuții la cercetarea înmormântării pe Valea Someșului*, în vol. *Studii și comunicari*, Sibiu, IV, 1993, p. 157.

100 în „*Caietele Arhivei de Folclor*”, Ial; -i, VII, 1984, p. VIII.

101 V. Păcala, *Monografia satului Rtișinari*, 1915, p. 183 – 184.

102 Teodor T. Burada, *Datini/e poporului român la înmormântări*, în „*Convorbiriliterare*”, XV, nr. 1, p.14.

103 Mircea Eliade, *Trăite...* p. 382.

104 Vasile Adascalitei, *Joeul și cântecul de priveghi în județul Vaslui*, în vol.

Studii și cercetări de etnologie, Sibiu, 1. VIII, 1994, p. 40.

105 Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de sillboluri*, vol. II, p. 40.106 Mircea Eliade, *Saerul și profanul*, Humanitas, 1992, cap. „*Terra Mater*”, p. 128 – 130.

107 *Legendele cosmosului*, p. 37.

108

1.7 uer. cât., p. 3.109

1.87

uer. elf., p...

110 Mircea Eliade, *Morfologia religii* / or, 1993, p. 141.

Illluel: ei t., p. 143.

112 Dieterich, *Mutter Erde*, p. 14.

113 Tudor Pamfile, *Mitologie rOlnanea-Sea*, I, 1916, p. 131.

114 Gh. Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munfii Apuseni*, Bucurel; ti, 1945; Ch. Laugier, *Contribuții la etnografia medieala a Olteniei*, Craiova; Radu Octavian Maier, Lia Stoica Vasilescu, *O practica străveche nașterea pe pământ*, în vol. *Probleme de etnologie medieala*, Cluj, 1974, p. 126131.

115

1380

laul; lanu, uperstitil e... p...

116 Marcel Granet, *Le depot de l'enfant sur le sol*, în „Revue d'Archéologie”.

1922; *Études sociologiques sur la Chine*, Paris, 1953, p. 159 – 202.

250

117 Ion Mul; le-a, Ov. Bârlea, *Tzpologia folclorului*, 1970, p. 428.

118 Niculita-Voronca, *Datinile...* p. 1136.

119 Irina Nicolau I;-i Joana Popescu, *Introducere în etnologia primei copi/arii*, în „Revistă de etnografie I;-i folclor”, tom 28, 1993, nr. 1, p. 46 – 61.

120

113

la Ul; lanu, uperstitll e... p...

121/uer. ei t., p. 374.

122 Cosmulei, *Datini...* p. 909.

123 J.G. Frazer, *Creanga de aur*, I, p. 87.

124 A. Van Gennep, *Riturile de treeere*, p. 49.

125 George I. Ioneanu, *Mica colecțiune de superstiții le poporului român*.

1888.

126 lucr. ei t. a lui M. Eliade, p. 148.

127 Candrea, *Folclorul...* p. 22.

- 128 Cristescu-Golopentia, *Draguș...* p. 47.
 129
 380
 la Ul; lanu, *uperstitl...* p...
 130 cf. Mircea Eliade, *Morfologia religiilor*, p. 149.
 131 Niculita-Voronca, *Datinile...* p. 906.
 132 Artur Gorovei, *Desefnteeele romanizor*, 1931, p. 298.
 133 Romulus Vulcănescu, *Mitologie romană*, 1985, p. 140.
 134 Arnold Van Gennep, *Manuel de folklore franr; ais contemporain*, tome premier, Paris, 1946, p. 579.
 135 Arnold Van Gennep, *Riturile de treeere*, p. 135 – 136.
 136 Mircea Eliade, *Morfologia religiilor*, p. 149.
 137 Teodor T. Burada, *Datinile poporului roman la înmormântare*, în „Convorbiri literare”, XVI, 1882, nr. 1; nr. 2, p. 74 – 78.
 138 În *Studii de lingvistiea și folcloristiea*, lal;-i, Junimea, 1976, p. 183.
 139 Petru Caraman, *Pământ și apă*, Junimea, 1984, p. I 14.
 140 Gaston Bachelard, *Psihanalizafoeului*, Univers, 1989.
 141 cf. *lucr. dt.*, p. 70.
 142
 1.53
uer. cât., p...
 143 D.A. Vasiliu, *Focul vitl*, în *Datinile poporului roman în legtitura eu ale altar popoare. Studii de folclor*, Casa coalelor, 1943.
 144 J.G. Frazer, *Mituri despre origineafoeului*, apud. G. Bachelard, *Psihanalizafocului*, Univers, 1984.
 145 în revistă „Ion Creanga” an V, 1912, p. 242.
 251
 146 Niculita-Voronca, *Datinile...* p. 1198.
 147 *lucr. cât.*, p. 1199.148 *lucr. cât.*, p. 1205.149 *lucr. cir.*, p. 1200.150 *lucr. cir.*, p. 872.
 15 *lucr. cir.*, p. 87 l. 152 *lucr. cât.*, p. 1200.153 *lucr. cir.*, p. 1208.
 154 Victor Kernbach, *Universul mitic al romanizor*, Bucure și, Editura dintifica, 1994, p. 116.
 155 Petru Caraman, *Studii de folclor*, II, Bucure și, Minerva, 1988, p. 137.156 Ion Chelcea, *Credințe și rituri legate de foc, apa și pământ în cultură veche românească*, în vol. *Rațiune și credință*, Editura

dintificai Enciclopedică.

1983, p. 307 – 337.

157 G. Bachelard, *Psihanaliza focului*, Univers, 1984, p. 53.

158 D.A. Vasiliu, *Focul viu*, p. 53.

159 Gorovei, *Credinți...* p. 113.

160 lucr. cât., p. 122; 206.

161 Marcel Olinescu, *Mirologie românească*, Casa coalelor, 1944.

162 A. Gennep, *Rituri/e de trecere*, p. 48.

163

68

la U lanu, *uperstitll...* p...

164 Maria Boc e, *Vatră de foc în practicile rituale ale vieții de familie în satul românesc din Transilvania*, în vol. *Studii și comunicări de etnologie*, Sibiu, tom VIII, 1994, p.167.

165 Marian, *Nașterea...* p. 96.

166 Niculita-Voronca, *Studii în folclor*, I, i 908, p. 72.

[167 Niculita-Voronca, *Studii în folclor*, II, p. 118 – 119.

168 Dumitru Cosmulei, *Datini...* p. 1909.

169

70

I-au Janu, *uperstitll...* p...

1170 Gorovei, *Credinți...* p. 298...

171 Canst. Dragulescu, *Plantele în obiceiuri/e și credințele mărginenilor*, în

„Revistă de etnografie i folclor”, tom 35, 1, 1992, p. 52.

172

IIC – andrea, *Fo clorn...* p. 45.173 Gorovei, *Credinți...* p. 120.174
lucr. cir., p. 303.

175 Cristescu-Golopentia, *Draguș...* p. 50.

176 Teodor T. Burada, *Obiceiuri/e la nașterea copiilor de popomlui roman din*

Macedonia, în „Convorbiri literare”, XXVI, 1882, nr. 1, p. 43.

177 Voronca, *Datinile...* p. 880.

178 A. Van Gennep, *Riruri/e de trecere*, p. 60.

179

1382

la U lanu, *uperstitll e...* p... 180 Voronca, *Datinile...* p. 120 l. 181

G. Cd

- „35
 orovel, *re mtl...* p...
- 182
 Candrea, *Folcloml...* p. 242.
- 183 Gorovei, *Credinți...* p. 362.
- 184 Niculita-Voronca, *Datinile...* p. 575.
- 185 *lucr. cir.*, p. 1212.
- 186 Elena Niculita-Voronca, *Studii infolclor*, I, 1908, p. 72.
- 187 D.A. Vasiliu, *Focul viu...* p. 44.
- 188 Gorovei, *Descânțele...* p. 161.
- 189 P. Papahagi, *Meglenoromânii*, p. 100, 10 1.
- 190 Gorovei, *Descânțele...* p. 102 – 103.
- 191 Niculita-Voronca, *D tinele...* p. 1213.
- 192 Teodor T. Burada, *Obiceiurile la nașterea copiilor popomlui roman din Macedonia*, în „Convorbiri literare”, XXVI, 1882, nr. 1, p. 50.
- 193 J.G. Frazer, *Creanga de aur*, IV, 1980, p. 53.
- 194 D.A. Vasiliu, *Focul viu*, 1943, p. 49.
- 195
- 169
- la U Janu, *uperstitll e...* p...
- 196 Niculita-Voronca, *Datinile...* p. 1212.
- 197 Al. Vasiliu, *Descânțele din Moldova*, în „Grai i suflet”, VI, 1934, p. 267.
- 198
- lg. Frazer, *Creanga de aur*, IV, 1980, p. 53.
- 199 Jean Chevalier, Alain Ghe rbrant, *Dicționar de simboluri*, v. 2, p. 62 – 70.
- 200 Niculita-Voronca, *Datinile...* p. 871.201
- 1191
- la U lanu, *uperstitll e...* p...
- 202 *Idem.*
- 203 Pamfil Biltiu, *Moșâi de peste an în zona Lapuș (I)*, în „Revistă de etnografie i folclor”, tom 31, nr. 2, 1986, p. 162.
- 204 Mariaboc e, *Vatradefoc...* p.167.
- 205 I.H. Ciubotaru, *Folcloml...* p. X.
- 206 A. Van Gennep, *Rirurile de trecere*, p. 136.
- 207 Lucia Berdan, *Masca-simbol în riturile funerare (I)*, în

revistă „Minerva”, Bistrița-Năsăud, an VI, fir. 51 – 52, octombrie-noiembrie 1995, p. 13; *Masca-simbol în riturile funerare (II)*, în revistă „Minerva”, an VI, 1995, fir. 53, decembrie, p. 7.

208 Vasile Adascalitei, *Jocul și cântecul de priveghi în județul Vaslui*, în vol.

Studii și comunicări de etnologie, tom VIII, Sibiu, p. 34.

209 Dumitru Pop, *Contribuție la studiul jocurilor de priveghi din zona Viii*

Gurghiului, în „Revistă de etnografie și folclor” fir. 2, 1968, tom 13, p. 131 – 142.

210 cf. *Dicționar de simboluri* 1, p. 72 – 73.

211 Dumnezeu, în *Legende Cosmosului*, 1994, p. 9.

212 Victor Kernbach, *Miturile esențiale*, Univers enciclopedic, 1996, p. 128. 213 Candrea, *Folc/or...* p. 16 i; îi 78.

214 Gorovei, *Credinți...* p. 22 l.

215 Cristescu-Golopentia, *Driiguș...* p. 44.

216 Candrea, *Folc/or...* p. 66.

217

DR...

1.442

Încui; i, *Ilurz e...* p...

218 Candrea, *Folc/or...* p. 66.

219 Niculita-Voronca, *Datinile...* p. 1075.220

1 ani; îl anu, *uperstitl e...* p...

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ (în ordine cronologică)

A. Românească

1. S. Mangiuca, *Calindariu julianu, gregorianu și poporulu român*’, Bra ov, 1881.

2. Leo Bachelin, *Obiceiuri la romani. Adunate de...* Bucure ț. Mihăilescu, 1884.

3. S. Fi Marian, *Nascerea la romani. Studiu etnografic*, Bucure și, Gobl, 1892.

4. Elena Sevastos, *Nașterea la romani. Studiu istoric-etnografic, comparativ*, la i, 1892.

5. Elena Niculita-Voronca, *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*, vol. I-II, Cemauti, Tip. I. Wiegler, 1903; retipărită în 1998, Ed. Polirom, I i. Ed. Îngrijită de Vic Dumea. Studiu introductiv de Lucia Berdan.

6. George Co buc, *Gura lupului*, în „Universul literar”, Bucure și, an xXI, nr. 9, 3 martie 1903.
7. Elena Niculita-Voronca, *Studii în folclor*, vol. I, 1908, vol. II, Gutenberg, 1912.
8. Revista „Ion Creanga” pe anii 1908, 1912, 1913.
9. Artur Gorovei, *Datinile noastre. La naștere*, Bucure și, Minerva, 1909.
10. G.F. Ciau ianu, *Superstifiile poporului român în asemănarea cu ale altar popoare vechi și nouă*, Bucure și, 1914.
11. A. Gorovei, *Credinți și superstifii ale poporului român*, Bucure și, Socec, 1916.
12. Tudor Pamfile, *Mitologie romiineasca. 1. Dușmani și prieteni ai omului*, Bucure și, 1916.
- 255
»”.
13. Atât. Vasilescu, *Monografia manilstirii: i co II! noi Dolje: și, jildetul Roman*, cap. *Obiceiuri la sărbători: na: tere: nuntq; în arte. Roman*, 1930.
14. S1. Pașcă, *Nume de botez în Țara Oltului. Obiceiuri: i tradiții*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, Cluj, I, 932, p. 107 – 115.
15. Ion MUșlea, *Cercetarifolclorice în Țara Oa: ului*, în „Anua LII Arhivei de Folclor”, Cluj, I, 1932, p. 1] 7 240.
16. P.V. tefunuca, *Folclor din județul Lapu: na*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, II, 1933, p. 89 – 180 (*Obiceiuri la na: tere*, p. 9497).
17. Ene I. Patriciu, *Monografia comunei Smulti-Covurlui*, Bârlad, Lupașcu, 1935.
18. Mihai Nicolaiasa, Ana M. Nicolaiasa, *Monografia comunei Luma: era – județul Baia, Fălticeni*, 1937.
19. ALO. Constantinescu și I.I. Stoian, *Din datinG Basarabiei. Chișinău*, I, 1936, p. 133 – 139; II, 1939, p. 111 – 130.
20. Pavel T. Vitanescu, *Monografia comunei Bălane: și, județul Olt, Craiova*, 1937...
21. Gh. I. Popescu-Optași, *Obiceiuri în legătură cu na: terea: i botezul copilului practicate în comună Opta: i Oudetul Oil)*, în „Coala noastrii”, Slatina, VII, 1938, llf. 1, p. 15 – 21.
22. Edmund Balog, *Câteva superstiții populare. Magia numelui, superstiții în legătură cu focul: i fierulla popoarele primitive: i cele nordice*, în „Scânteia” IX, 1 938, p. 202 – 212.

23. Mircea Eliade, *Notes de demonologie. 1. istoria demonului răpitor de copii (Samca, Avestita, Aripa Satanei)*, în „Zalmoxis” I I. 1938, p. 197 – 203.
24. Mircea Eliade, *Ierburile de sub cruce*, în „Revista Fundațiilor Regale”, N, 1939, If. 11.
25. Natalia Popovici Raiski, *Familia: i copilul într-un sat din Neamț (Holda)*, în „Sociologie românească”, IV, 1939, p. 217 – 242.
26. P. Cosac, *Medicina populară be Ibeasca – obiceiuri medicate empirice din România. Superstiții, descânțece, vrăji*, în „Mișcarea medicală romană”, 1940, tom. XI, If. 11 2.
27. tefania ristescu-Golopentia, *Gospodăria în credințele: i riturile magice ale femeilor din Dragu: (Fe Igara)*. Extras din monografia Dragu: – un sat din Țară Oltului, București, 1940.
28. tefania Cristescu-Golopentia, *Cercetarea credințelor: i riturilor domestice ale tarci inimii romane: și*, București, 1940, Extras.
29. Mircea Eliade, *La mandragore et les mythes de la „naissance miraculeuse”*, în „Zalmoxis”, III, 1940 – 1942, p. 3 – 48.
30. Al. Nour, *Credințe, rituri: i superstițiuni*, București, 1941.
31. Micul Atlas Lingvistic Roman publicat de Muzeul Limbii Romane sub conducerea lui Sextil Pușcariu, Partea I, vol. II. *Familia, na: terea, botezul, copile Iria, nuntă, moartea*, Cluj, 1942.
32. Ion Pătruț, *Folclor de la românii din Sfrbia*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, IV, 1942, p. 130 – 384 (*Obiceiurile la botez*, p. 138 – 139).
33. Vasile Ugocea, *Cercete Iri folclorice în Ugocea românească Oudetul Șarli Mare*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, VI, 1942, p. 123 – 300 (*La na: tere*, p. 161 – 166).
34. tefan Berceanu, *Cre: terea unui copil dupc-I babe. Obiceiuri: i credințe din Amzule: ți: i Bistretu (Dolj)*, în „Horia, Cloșcă și Crișan”, III, 1942 – 1943, If. 4 – 6, p. 34 – 44.
35. A. Cosma, *Din credințele poporului român*, București, Universul, 1943.
36. P. Caraman, *Les bases mysthiques de l'anthroponymie*, în „Balcania”, VI, 1943, p. 464 – 497.
37. G.F. Ciușianu, *Cre: tinismul românesc – oglinde-I a graiului se lu’*, în „Titu Maiorescu”, VIII, 1943 – 1944, If. 1 – 4, p. 58 – 93.
38. Marcel Olinescu, *Mitologie popularc-I romaneasce-I*,

București, 1944.

39. Ernest Bernea, *Civilizația românească satească liforme: i funcțiuni*, Craiova, Scrisul românesc, 1944.

40. I. Aurel Candrea, *Folclorul medical românesc comparat. Privire generale-I. Medicina magică*, București, Casa coalelor, 1944.

257

41. Gh. Pavelescu, *Cercetări folclorice în județul Bihor*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, tom VII, 1945.

42. Xenia Costa Foru, *Cercetarea monografică a familiei. Contribuții*, Bucurel, și, 1945.

43. I.I. Rusu, *Religia geto-dacilor. Zei, credințe, practici religii* Dose, Cluj, 1947.

44. Maria Vacariu, *Contribuții la studiul obiceiurilor din Munții Apuseni. Obiceiuri legate de naștere*, în „Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, 1967, p. 571 – 577.

45. Florica Lorint, *Obiceiuri de lânăștere în Oltenia de nord*, în „Revistă de Etnografie I, și Folclor”, 1968, Ilf. 6, p. 517 – 530.

46. Adrian Fochi, *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea. Riispușuri la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, Bucurel, și, Minerva, 1976, p. 349 – 353.

47. Traian Herseni, *Forme striivechi de culturti poporanti romaneaseți*, Cluj-Napoca, Dacia, 1977.

48. *Tradiții maramureșene*, vol. II, Baia Mare, C.c.E.S., 1979.

48. avidin Bârlea, *Folclorul românesc*, I, Bucurel, și, Minerva. 1981.

50. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*: Bucurel, și, Editura: științifică I, și Enciclopedică, 1981.

51. Dumitru Pop, *Între obiceiurile calendaristice și cele legate de vârstele omului*, în „Studii I, și comunicări”, IV, Sibiu, 1982.

52.1. Chil, >-Ster, M. Dan, I. Filip, *Obiceiuri, credințe și practici la naștere*, în vol. *Graiul și folclorul zonei Chioar*, Baia Mare. 1983.

53. Irina Nicolau I, și Ioana Popescu, *Introducere în etnologia primei copilirii*, în „Revistă de Etnografie I, și Folclor”, tom 28, 1983, Ilf. 1, p. 46 – 61.

54. Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare românești*, Bucurel, și, Cartea Românească, 1985.

55. Romulus Vulcănescu, *Mitologie romanti*, Bucurel, și, Editură Academiei, 1985.
 56. Nicolae Constantinescu, *Relațiile de rudenie în societtttile tradiționale. Reflexe în folclorul românesc*, Bucurel, și, Editura Academiei, 1987.
 57. Mihai Coman, *Mitologie popularti romaneaseți*, II, Bucurel, și, Minerva, 1988.
 58. Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, Bucurel, și, Humanitas, 1992.
 59. Mircea Eliade, *Arta de a muri*, IaI, și, Ed. Moldova, 1993.
 60. Victor Kernbach, *Miturile esențiale*, Bucurel, și, Univers Enciclopedic, 1996.
- B. Străină
1. Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, 1909; traducere românească, *Riturile de trecere*, de Lucia Berdan I, și Nora Vasilescu. Studiu introductiv de Nicolae Constantinescu. Postfață de Lucia Berdan, IaI, și, Polirom, 1996.
 2. L. Levy – Brühl, *La mentalité primitive*, Paris, 1927.
 3. L. Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1931.
 4. L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, Paris, 1935.
 - S. Alexandre H. Krappe, *La genèse des mythes*, Paris, 1938.
 6. Cl. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Plon, 1949...
 7. Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957.
 8. Mircea Eliade, *Naissances mysthiques*, Paris, 1958.
 9. O. Kosven, *Istoria culturii primitive*, Bucurel, și, 1959.
 10. Jean Cazeneuve, *La mentaliti! archaique*, Paris, 1962.
 11. Mircea Eliade, *Aspectsdu my the*, Paris, 1963.
 12. Julius E. Lips, *Obârșia lucrurilor. O istorica culturii omenirii*, Bucurel, și, Editura dintifica, 1964.
 13. Mircea Eliade, *Rites and Symbols of Initiation*, Harper Row Publishers, New York, 1965.
 14. Mircea Eliade, *le sacre et le profan*, Paris, 1965.
 15. Georges Dumezil, *La religion romaine archai que*, 1966.
 16. E. Evans-Pritchard, *La femme dans leș sociétés primitives*. Paris, 1966.
 17. Mircea Eliade, *Le my the de l eternal retour*, Rd. 2, Paris.

1969...

18. Mircea Eliade, *De Zalmoxis a Genghis Khan*, Paris, 1970.

19. C. Lévi-Strauss, *Gândirea sălbatică*, Bucure și, 1970.

20. C. Lévi-Strauss, *L'homme*, Paris, Plon, 1971.

21. C.G. Jung, *Psychologie de l'inconscient*, 3-e ed., Genève. 1973.

22. Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Bucure și, Univers, 1977.

23. C. Lévy-Strauss, *Antropologia structurală*, Bucure și, Ed. Politica, 1973.

24. James George Frazer, *Creanga de aur*, I-V, Bucure și, Minerva, 1980.

25. Giuseppe Pristipino, *Natura și societate*, Bucure și, Editură Politica, 1980.

26. Fernand Braudel, *Structurile cotidianului: posibilul și imposibilul*, vol. I, Bucure și, 1982.

27. André Leroi-Gourhan, *Gestul și cuvântul*, I-II, Bucure și, Minerva, 1983.

I 28. Fustel de Coulange, *Cetatea antică*, I-II, Bucure și, Meridiane, 1984.

29. Gaston Bachelard, *Psihanaliza focului*, Bucure și, Univers. 1989.

30. Paul Ludwig Landsberg, *Eseu despre experiența morții*, Bucure și, Humanitas, 1992.

31. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, la i, Institutul European. 1993.

32. Mircea Eliade, *Nostalgia originilor*, Bucure și, Humanitas. 1994.

33. C.G. Jung, *În lumen arhetipurilor*, Bucure și, Jurnalulitefar, 1994.

34. C.G. Jung, K. Kerényi, *Copilul divin, Fecioara divină*, Timi oară, Amarcord, 1994.

35. Heinrich Zimmer, *Mituri și simboluri în civilizația indiano*. Humanitas, 1994.

36. Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri (A-Z)*, vol. I-II, Bucure și, Artemis, 1994.

37. Mircea Eliade, *Nașteri mitice*, Bucure și, Humanitas, 1995.

38. René Girard, *Violenta și sacrul*, Bucure și, Nemira, 1995, 39. Marc Auge,

Religie și Antropologie, București, Jurnalul literar, 1995.

40. Jean-Pierre Vernant, *Mit și religie în Grecia antică*, București, Meridiane, 1995.

41. Jean-Pierre Vernant, *Mit și gândire în Grecia antică*, București, Meridiane, 1995.

42. Paul Arnold, *Carlen mayaș și morfizor*, București, Antet, 1996.

43. Rudolf Otto, *Sacral*, Cluj-Napoca, Dacia, 1996.

44. *Miturile lui Platon*, București, Humanitas, 1996.

45. Arnold Van Gennep, *Riturile de trecere*, I, Polirom, 1996. Traducere de Lucia Berdani Nora Vasilescu. Studiu introductiv de Nicolae Constantinescu. Postfață de Lucia Berdan.

46. René Guénon, *Simboluri ale științei sacre*, București, Humanitas, 1997.

47. Roger Caillois, *Om și sacral*, București, Nemira, 1997.

48. Algirdas Julien Greimas, *Despre zei și despre oameni*, București, Meridiane, 1997.

49. Gaston Bachelard, *Apa și visele*, București, Univers, 1997.

50. Gaston Bachelard, *Aerul și visele*, București, Univers, 1997. 51. A. Van Gennep, *Formarea legendelor*, I, Polirom, 1997. Traducere de Lucia Berdani Crina-Ioana Berdan. Studiu introductiv de Petru Ursache. Postfață de Lucia Berdan.

52. Gail Kligman, *Nunta mortului*, I, Polirom, 1998.

RESUME

treprises, chez illeUS, seulement pour les coutumes d'enterrement Gh. Pavelescu.) Dans les coutumes de naissance, cette ancienne représentation magique est étudiée dans les hypostases suivantes: la cygogne-oiseau sacré, oraculaire qui amène le nouveau-né, la gimblette rituelle: *I huppe*; du grand festin de baptême et la coutume d'apporter des oiseaux vivants à la fête du baptême (par attestation inédite de l'A. E. M. B.); la gimblette appelée „hulub” (pigeon) en Bucovine et la relation enfant-pigeon (dans les croyances populaires); la gimblette rituelle „diricior” (ou „grand chien”) – représentation cosmogonique retrouvée dans la région Neamț; dans les rites de construction chez les roumains (considérés aussi des rites de passage); dans les rites nuptiaux et d'enterrement; dans le folklore littéraire. On y conclut que cette ancienne représentation mythologique est présente dans presque tous les compartiments de

notre culture populaire.

Dans l'étude *La Table du des țin* (*Les hypostases des fees du destin dans les rites de passage*), l'auteur prend en discussion un aspect commun aux ceremonies des rites de passage du cycle familial (naissance – mariage – mort) notamment le moment appelee la *fable du fees du destin* (en roumain: „ursitoarele”) dans les rites de naissance, ou *La Table du destin* dans les autres deux types de rites. L'idée de cette étude est apparue en observant attentivement le *celebre*: l'œuvre de Brâncuși, *La Table du silence*. Au sujet de ce moment ceremonial commun aux trois étapes de l'existence marquees par la naissance – les noces – la mort, l'auteur étudie en maniere plus detaillee une ancienne representation des deesses de la naissance appelees chez les Roumains *ursitoare*, qui apparaissent aussi, lors des noces et de la mort. Dans la premiere hypostase, lors de la naissance, le rôle *La Table des fees du des țin* est tres developpe; l'auteur en cite des exemples tires de la litterature de specialite et de l'A. E. M. B. (1 Archive de Folklore de la Moldavie et de la Bukovine). Lors des noces, le rôle petit être signale d'abord dans les coutumes prenuptiales de „ursita” (prediction de leur époux), accomplis par les jeunes filles dans certains moments contes visages du destin

Incursion a l'ethnologie roumaine des rites de passage

L'auteur recueille dans ce volume les resultats des recherches menees pendant plus de dix années sur les rites de passage dans l'ethnologie roumaine. On trouve dans ce compartiment de la spiritualité populaire roumaine – surtout dans les coutumes du cycle familial: naissance-noces-enterrement un matériel recueilli depuis un siècle et demi, quand l'ethnologie roumaine avait commence a couvrir son domaine. On trouve aussi de nombreuses études a ce sujet, mais il n'existait pas jusqu'a present un traitement global des trois grandes étapes de l'existence: la Naissance les Noces Enterrement. L'auteur propose une perspective personnelle par l'étude prioritaire des coutumes de naissance en relation avec les autres deux moments fondamentaux: le mariage et la mort. L'auteur entreprend une analyse structurelle de ces coutumes, en y detachant quelques notions significatives, communes aux trois grands rites de passage, par exemple: *l'Oiseau-ame; la Table du des țin*.

l'Arbre de la vie, la Vente symbolique, la Violence sacree – pratique magique de fondation, la Veillee – cadre sacre dans les rites de

passage, la Masque-symbole dans la structure des coutumes familiales, le Seuil, la Porte de l'existence.

Dans l'étude *L'Oiseau-ame dans les coutumes de naissance*, en partant d'une ancienne représentation mythologique universelle, *l'ame comme oiseau*, l'auteur suit cette croyance, avânt tout, dans les coutumes de naissance. (Des recherches a ce sujet ani ete enideres sacres, afin cu' elles puissent se marier. On petit aussi considerer camille *Table du des țin* la „grande table” (le grand festin)

es noces, ou l'abondance des aliments et des boissons symbolise la prosperite de la nouvelle fondation d'une famille cu'est le mariage. Lors de l'enterrement d'une personne, les „ursitoare” apparaissent de nouveau. Dans les chants funebres on les appelle *fees* et

lubes. A leur intention, on met sur la table, pendant trois jours – la durée de la veillee preş du mort – des aliments et des boissons rifuels: du pain (des gimblettes), de l'eau, du vin, du sucre etc. Pour conclure, la *Table du des țin* est presente dans to uş les trois moments qui marquent l'existence de l'homme, camille pratique magique et ceremonial d'invocation et d'adoucissement du destin, chaine karmique dans laquelle palpitent le souvenir des ancêtres aussi bien que la damnation. De temps en temps, à la rencontre du

Destin et de la Providence, naissent, camille des étoiles eclatantes, les grands genies d'un peuple.

Dans l'étude la *vente symbolique – ancienne pratique magique dans les rites de passage*, en partant de l'unité structurelle qui relie les trois moments de l'existence humaine: naissance-noces-mort, on a observe la presence, parmi autres, d'une pratique magique tres ancienne, commune aUK trois etapes, pourvue, dans to uş les caş, d'une valeur initiatique et rituelle: „la vente symbolique”.

Dans le caş des rituels de naissance, cette pratique „la vente symbolique” était utilisee camille \ demiere solution pour proteger l'enfant contre line maladie qui avait deja frappé a plusieurs coups

— Surtout si la famille avait pierdu plusieurs enfants. On passe F enfant par la fen Hre, qui reprezente „le seuil” entre les deux mondes

(les deux existences: l'une „blanche” et l'autre „noire”). On a atteste ce rituel partout dans le pays. Après qu'on a prononce la formule magique, l'enfant est ramene à l'intérieur de la maison par la porte. On le considere, des lors, un autre enfant, un nouveaU De.

Souvent bn lui change aussi le prenom de bapteme. Bien

cu'usuel, ce changement n'est pas officiel, on ne le consigne point dans les documents d'identité de l'enfant. Symboliquement on „verzi”.

L'enfant pour quelques SOLia et il devient le fils de la femme qui la anchete. Dans certaines regions (Bukovine, Maramoures) on petit le „racheter” dans les sept aDS qui suivent, occasion a laquelle les parents doivent doDDer les *gimblettes de bapteme* aUK pm: rains de l'enfant. En meme temps et dans les memes situations que la „vente symbolique”, on pratique aussi „la remise par charite” (datul de pomană) de l'enfant malade a quelqu'un d'autre. Cette dernière pratique a les memes connotations d'ethnoiatrie...

Dans le cas *des coutumes de noces* – le plus complet des rites de passage et de fondation – la pratique rituelle qui est le sujet de cette étude était efectuee lors du depart de la jeune mariee de sa maison, quand on la separait du milieu familial formatif. La famille de la fille, qui cede un membre de sa propre communaute sa dote, en plns –, demande aUK representants de l'autre famille de „payer” la dote. La sequence se deroule dans le cadre d'un dialogue punctue de nombreux elements comiques, humoristiques, parodiques, releves dans une dispute verbale. C'est une veritable competition de vivacite d'esprit et de spontaneite entre les deux communautes. Le „payement” symbolique est verse aUK parents de la mariee (securs, freres, tantes) ou meme aUK jeunes filles et aUK jeunes hommes du village de la colectivite duquelle se separe un de ses membres. Le payement est efectue par le marie. Vne „reconciliation” a lieu, après quai on permet au marie de prendre la dote destinee a sa future épouse. Sinon, on le soumet a des peines: on enferme la porte au verrou, on renverse le chiar qui transporte la dote, on recommence des disputes verbales qui peuvent aller meme jusqu'aux violences physiques. L'obligativite de cette pratique est institutionnalisee en vertu d'un code sacre. Pendant le grand repas (festin) de noces, a lieu une autre sequence de cette pratique magi que, la „vente symbolique”: „la vente de la paule”. La volaille sera offerte au parrain qui devra Facheter et la partager aUK convives. La *paule* est dans la representation magique le symbole de l'abundance, de la recondite. Ici les Sellă initiatiques sont encore plus profonds: le parrain (ou le jeune marie) doit passer des epreuves d'astuce pour ne pas être după (par exemp Le: il faut rompre en deux la poHle d'un seule mouvement; il faut faire attention pour qu'on ne la lui vole, sinon on se nioquera de lui; on petit meme lui apporter, entre

deux plats, l'âne volatile vivante à la place de celle rotie). Pendant un autre moment: „deshobotatul” (l'enlèvement du voile de la mariée) se déroule une nouvelle séquence de cette pratique: on „verzi” le voile qui doit être „anchete” par la marraine du jeune couple. A ce moment-là, le rôle initiatique est attribué à cette dernière. Elle anche le voile et met l'argent dans le foulard avec lequel on coiffe la mariée. Ce „nouement” (du foulard) symbolise le passage de la jeune mariée au rang des épouses et l'argent symbolise la chance (la bonne fortune), la prospérité.

La pratique à laquelle on a fait rapport apparaît aussi dans le cadre des rites d'enterrement, dans *leș jeux de veillée*, qui se pratiquent dans les trois jours pendant lesquels le mort repose dans la maison. Parmi ces jeux, quelques-uns incluent la pratique de la „vente symbolique”, à savoir: „Le Poisson”, „Le Chameau”, „Le Cheval” „Les pots” (De-a oalele).

À la suite de tous les exemples présentés dans cette étude – tirés des enregistrements de l'Archive de Folklore de la Moldavie et de la Bukovine (AF. M.B.), effectués par l'auteur – on a conclu que la „vente symbolique” est une pratique magique extrêmement ancienne, incluse dans les rites de passage COLIDE rite d'initiation. „La vente symbolique”, COLIDE rite de passage, suppose que le passage de l'être humain d'un état à un autre doit être „payé” et évalué symboliquement, COLIDE si on devenait un être nouveau: ce serait une nouvelle hypostase qui devrait être adaptée, sur le plan symbolique, à une nouvelle transformation (un nouveau développement), dans le cas de la naissance ou à une nouvelle existence spirituelle, dans le cas de la mort.

Dans l'étude *l'arbre de la vie – l'arbre du destin*, l'auteur développe largement l'analyse de cette représentation mythique universelle, avec des applications dans la culture populaire roumaine. En rapportant ces éléments communs avec plusieurs cultures à celle roumaine, l'auteur étudie le développement de cette représentation dans les rites de passage du cycle familial: naissance – noces – enterrement. Il y a d'abord, lors de la naissance d'un enfant, la coutume de planter un arbre (le jeune arbre symbolisant le descendant humain) suivi par la coutume de la fraternisation symbolique entre le nouveau-né et un jeune arbre (surtout un sapin), de confier symboliquement le nouveau-né à un arbre mythique et de

communion entre le nouveau-né et l'arbre. L'arbre de noces: *le sapin* du marie et le *pommier* de la mariee sont des substituts symboliques des deux époux. Ils accompagnent le cortège nuptial, et sont soigneusement omes. A l'enterrement – „l'arbre funeraire” avec ses deux representations: *le sapin* ou *l'arbre du mort* et l'arbre *d'aumone*. Ces trois hypostases symboliques d'après les principaux moments de la vie humaine illustrent ce que l'auteur a denomme au titre generique: *l'Arbre du destin*. Les arguments de l'auteur se trouvent dans la bibliographie classique de specialite, mais aussi dans les informations inedites provenant des recueils pour l'Archive de Folklore de la Moldavie et de la Bukovine.

L'étude suivante developpe line vision clargie sur le sujet: *La veillee – cadre sacre dans les rites de passage*. Dans la littérature de specialite, surtout roumaine, quand on parte de la veillee on comprend seulement une coutume importante dans les rites funeraires.

L'auteur commence cette demarche par la constatation que la veillee petit être regardee COLLIDE un cadre sacre dans les rites de passage: familiales (naissance-noces-enterrement), d'une saison a line autre et à l'approche des grandes fetes (Saint André, Noel, Nouvelle Année, Epiphanie, Paques), initiatiques (pendant les filanderes surtout) et dans les rites de construction. Cette pratique magico-religieuse est prechrétienne. Elle a He prelevee par l'église, qui a garde l'importance de la pratique de ce rôte à l'approche d'une certaine perioade sacree.

Dans les rites de naissance, cette ancienne pratique magico-religieuse est reliee a un mythe de circulation largement europeenne celui des fees qui president à la naissance d: un enfant, les fees du destin (ursitoarele). La sage-femme, inițiee supreme dans. les mystères de la naissal; J.ce, est la seule autorisee, en caut cu'intermeehaire entre l'homme et cettes fees, a entendre leurs predictions, pendant les trois units qui suivent l accouchement, quand elle surveille la femme. Pendant ces memes trois jours d'épreuve, on met à la fenetre, ou sur la table, des offiandes sacrees (du pain, du viTI, de l cau de vie) destinees aUK fees, pour cu' elles fassent de bans presages. Lorsque la sage-femme ne penț pas rester au pres du lit de l'accouchee, elle est reprezentee par un substitut (ses jupes, să ceinture).

Al occasion des noces, le plus complexe des rituels de passage,

appelle par les grecs *telos* – consécration, compare aux mystères, on pratique la veillée pendant la fête de samedi soir [vedrele] qui a lieu chez le marié ou la mariée et à laquelle on invite les jeunes gens du village. Puis, lors du grand repas de noces se déroule le rituel appelé „la chemise de la mariée”, surveillé par la mère du marié et les parrains qui confirment l'accès de la jeune fille au rang de femmes mariées. Le lendemain des noces a lieu une nouvelle veillée – rituel nommé *uncrop* – qui dure jusqu'à l'aube et finit par

le déguisement rituel, au rôle apotropaïque.

Le déroulement le plus complet de ce rite, la veillée, a lieu pendant le cérémonial funéraire. L'entretènement est appelé aussi „le grand passage”. La fonction rituelle primordiale de la veillée près d'un mort est celle d'assurer la continuité ontologique entre les deux plans de l'existence: physique et spirituelle. L'auteur dissocie et précise le terme *petrecere* (réunion, distraction). Les jours de veillée où on pratique à cette occasion, dans le cadre desquels le couple initial de masques: vieillard-vieille femme tient un rôle important, ainsi qu'un rôle initiatique prépondérant. Ici aussi, l'auteur fait la dissociation des termes laïque-prophane-païen. Pendant la filanderie (1; ieșatoare), la cantate prélude ou postlude des noces, a lieu aussi une veillée pour le commencement ou l'accomplissement d'un rite de passage.

Dans les coutumes de l'année, la veillée est analysée comme un rite, à l'occasion de Saint André (la surveillance de l'air, „păzit l'usturoiului”), à la veille de Noël, pendant le réveillon (la nuit du Nouvel An), l'Épiphanie, Saint Georges, les Paques.

Dans les rites de construction, on rencontre des traces de ce rite: on veille pendant une nuit pour trouver l'endroit adéquat, „pă (pre”, pour construire une maison).

Pour conclure, la veillée apparaît dans toute sa complexité dans le cadre sacré pour le déroulement de nombreux rites de passage. La veillée rituelle était effectuée par des membres initiés de la collectivité, qui tenaient des rôles importants dans les rites de passage. L'église a assimilé ce rite important sacré – la veillée – auquel elle a attribué le rôle de recueillement, méditation et prière.

La question de la présence des masques populaires dans les rites de passage est développée dans l'étude: *La masque-symbolique dans la structure des coutumes familiales*.

Cette étude est consacrée à l'analyse de la masque-symbolique

dans la structure des coutumes familiales, tout en suivant le séde l'idée du retour aux origines. La masque-symbole est présente dans tous les trois rites de passage: naissance – noces – enterrement dans l'hypostase la plus archaïque de vieillards – vieux vieilles. Ainsi, quant aux coutumes de naissance, à la place des masques de sage – femmes, on rencontre des substituts rituels (le travesti, la gimplette rituelle du baptême); à l'occasion des nocess-a cote du masquage rituel des personnages principaux (le marié, la

mariée, le père et la mère des mariés) ils apparaissent, de même, le travesti et le substitut (la cache – cache de la mariée), Les masques d'enterrement (le vieux – la vieille) sont les plus riches représentations des ancêtres qui établissent des liaisons avec l'autre monde. D'autre part, „la veillée” – une coutume funéraire, peut être considérée comme un cadre magico-religieux dans le déroulement des rites de passage.

L'étude suivante traite la question de symbolistique traditionnelle: *Le seuil, la porte, la porte de l'existence*.

Dans cette étude l'auteur observe en détail, dans les rites de passage du cycle familial (naissance – noces – enterrement) le symbolisme des trois objets, dans lesquels inscrivent de nombreux rites, chez des peuples différents. Les grands ethnologues, tels que J.G. Frazer, A. Van Gennep, M. Eliade, ont abordé ce problème dans leurs œuvres, en ouvrant de nouveaux horizons de recherche. Le travail de l'auteur de cette étude est concentré sur un matériel issu des recueils roumains, anciens ou contemporains. Le matériel contemporain a été recueilli par l'auteur elle-même et une équipe de chercheurs, pendant les dernières 30 années, pour l'Archive de Folklore de la Moldavie et de la Bukovine. Les exemples analysés proviennent de presque toutes les régions roumaines. On se rapporte aussi aux rites de passage d'une saison à une autre et aux

rites de construction. De grands artistes, tels que le sculpteur Constantin Brâncuși, ont exprimé le symbolisme de ces objets („La porte du baiser”, par exemple).

Le volume s'achève par une étude étendue sur la *symbolistique des quatre éléments primordiaux: l'eau, l'air, le feu et la terre dans les rites de passage*.

POSTFATA

Destinul e în noi

1 Martie 1998

par Lucia Berdan

La capătul acestui ex curs dintific în problematic a atât de pasionantă a riturilor de trecere, deocamdată a celor din ciclul familial (na tere – disatorie – moarte), de fiers pe care intenționăm să-l continuăm într-un volum consacrat riturilor de inițiere, nu ne grahim să tragem concluzii. Ele rezulta, într-un fel sau altul, din cuprinsul fiecărei paāti i al fiecărui capitol în parte. Cercetarea în sine este O „operă apertă” care sugerează alte posibile căi de urmat. Din fiecare cercetare rămâne ceva care trebuie continuat, dura cum ramili i idei pe care fiecare autor le propunei le dezbate în felul sau personal. La capătul acestei cercetări, noi în fine ne dăm seama că au rămas o mulțime de aspecte care ar fi putut intra în analiza no astra, a a încât problematic a riturilor de trecere merită studiată i în alte lucrări, din perspectiva larg cuprinzătoare pe care au deschis-o marii etnologi i istorici ai religiilor. Cultura tradițională românească oferă acestui important capitol al spiritualității populaâe, cum este cel al riturilor de trecere, un bogat material de studiu, necercetat încă în totalitatea sa. Cu toate culegerile masive care s-au făcut pilla acum la noi și cu nenumăratele studii publicate, cercetarea trebuie să-i reconsidere mereu metodele i instrumentele de lucru. Accentul pus cu obstinație în trecute vremi, nu prea îndepărtate de noi, pe elementullaic, profan, considerat componentă esențială a spiritualității noastre populaâe, a eliminat aproape cu totul din analiza elementul sacru, precum i pe cel mitic. În fond, echilibrul sacru-profan se regăse te în fiecalie componentă a gândirii tradiționale i de la sacru i mit trebuie abordată analiza și nu invers. Traseul existențial pe care l-am urmărit în cek fret mari momente ale vietti ne-a dezvăluit o mnitime de credințe, rituri, momente ceremoniale, pe care am încercat să le îmbogățim cu propria no astra informație, dura 28 de ani de cercetări în teren i peste 30 de ani de cercetare asiduă în domeniu, dura cum ne-a dezvăluit e i o concepție clar conturată a țăranului român despre viață. Cercetare a noastră a reconfirmat, iliff-un fel, cu materiale culese din tefen, pilla în pragul zilelor noastre, acea viziune unitară asupra vieții i destinului timan în gândirea tradițională românească. De aceea am optat pentru tratarea înlănțuită a problemelor privind cele tlel mari rituri de trecere, pentru că fiecare se explică prill celălalt. Viața însă i e o trecere. „Ne trecem că iarba i că florile câmpului”, spunea un țăran.

Tradiția spune că destinul ne e dat: la naștere, Dumnezeu născut tine în mâinile sale *firul* pe care urătoarele trebuie să-l toarcă. *Firul vieții*, (destinul) i se imprimă pe palme în linii de viață și atunci copilul va trebui în viața lui să realizeze hieroglifele din interiorul palmelor sale. Dacă destinul e în noi, atunci fiecare și toți împreună trasăm și continuăm destinul propriei noastre culturi, în care este cuprinsă marca noastră de identitate.